

نجیب مایل هروی

سایه به سایه

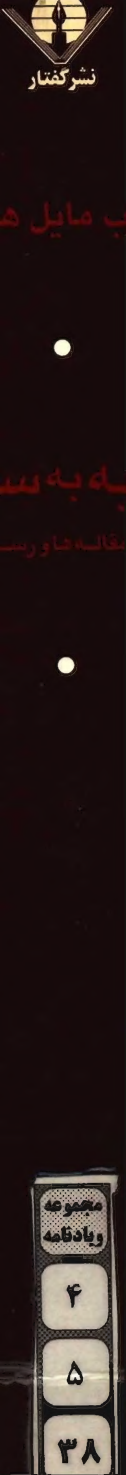
دفتر مقاله ها و رساله ها

زبان و ادب فارسی؛ تصوف، عرفان و فلسفه سنی؛ کتابشناسی و نقد کتابهای عرفانی؛ نسخه شناسی و معرفی نسخه های خطی





نجیب مایل هروی در ۱۳۲۹ خورشیدی زاده شد. در هرات و کابل تحصیل کرد. در ۱۳۴۹ به حیث عضو فرهنگیه در انجمن تاریخ (کابل) مشغول تحقیق شد. در ۱۳۵۸ پس از اخذ درجه کارشناسی ارشد از دانشگاه فردوسی مشهد به فهرست نگاری نسخه های خطی در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی پرداخت. در ۱۳۶۴ به حیث مدیر گروه پژوهشی نقد و تصحیح متون در بنیاد پژوهشهای اسلامی، در زمینه نسخه شناسی نسخ خطی و روشهای تصحیح متون به تالیف و تدریس مشغول شد. از سال ۱۳۶۸ به حیث مؤلف مقاله های عرفانی با دایرة المعارف بزرگ اسلامی، از سال ۱۳۷۶ هم به حیث مؤلف مقاله های مربوط به دایرة المعارف اطلاع رسانی



نشر گفتار

کتاب مائیل هـ

مقاله، خاور و سب

مجموعه و یادگار

۴

۵

۲ ۸

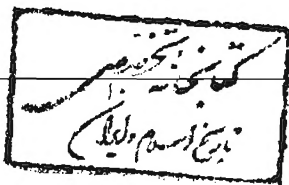
در اقلیم ایران شناسی هنوز نکته‌هایی بسیار وجود دارد که در سایه ناشناختگی مانده است و برای رسیدن به کلیت نظام‌مند تاریخ ادب و فرهنگ جهان ایرانی، می‌بایست ناشناخته‌های مذکور را بازجست و پیوند آنها را با شناخته‌های تاریخ ادب و فرهنگ بازیافت. مجموعه سایه به سایه در پی پاره‌ای از ناشناخته‌های مربوط به زبان و ادب فارسی، تصوف و عرفان ایرانی و نکته‌های کتاب شناختی و نسخه شناسی است که در چهار بهره فراهم آمده.

در این مجموعه از ضرورت تجدید تصحیح نگارشهای ادب فارسی و اهمیت بازخوانی آنها به صورت انتقادی سخن رفته و از ارزشهای زبان شناسی و گونه شناسی نسخه‌های مشکول یاد شده و طریق بازسازی یکی از آثار ارزشمند خواجه رشید الدین فضل الله همدانی نموده شده و به معرفی نسخه‌های ایرانی مهمترین اثر دیستوری‌دس - یعنی کتاب الحشائش - پرداخته شده و یکی از کانون‌های ناشناخته تصحیح و ترجمه متون در ایران عصر صفوی مجال طرح یافته است. هم در این مجموعه نسبت نااستوار رساله اصطلاحات صوفیه به فخرالدین ابراهیم عراقی مورد مذاقه و رد قرار گرفته و گزارش کبیرالدین عراقی از نمادهای خانقاهی مطرح گردیده و مذهب عدلی و عوامل تقریب از زبان علاءالدوله سمنانی مجال بحث یافته و تفسیری غریب از ایمان که توسط پیر تسلیم در سده ۸ هـ. ق. در شرق جهان ایرانی جنجالی به پا کرده بود، نقد و بررسی گردیده و گزاره احوال و نمونه اشعار بازیافته یکی از سخنوران قرن ۷ هـ. ق. - یعنی ملک محمود تبریزی - که ناشناخته مانده بود، آورده شده و به بررسی بحر طویل فارسی اهتمام گردیده و به یکی از پسوندهای نام‌آواساز در زبان فارسی توجه داده شده و علتهای فلسفه ستیزی ابوحامد غزالی و تاثیر آن در تاریخ فرهنگ ایران مورد نقد و تمحیص قرار گرفته است.

(مربوط به کتابخانه ملی ایران)،
 عضو دایرة المعارفهای مزبور شد.
 او چاپ و نشر گاهنامه مجموعه
 رسائل فارسی را مجال طرح داد
 که هر سال دو دفتر آن زیر نظروى
 منتشر مى شود. مقاله های اودر
 مجله های تخصصی ایران، سوریه،
 پاکستان و افغانستان به چاپ
 رسیده است. از جمله آثار اوست:
 نقد و تصحیح متون؛ کتاب آرائی
 در تمدن اسلامی؛ خاصیت آئینگی؛
 جامی؛ تاریخ نگار شهای خانقاهی به
 زبان فارسی؛ تاریخ سیاسی زبان
 فارسی؛ ابن عربی در ایران؛
 فرهنگ مفاهیم مثنوی؛ تاریخ
 تصوف در ایران؛ این برگهای پیر.
 وی چندین متن عرفانی کهن را
 تصحیح و تحشیه کرده که در میانه
 سالهای ۱۳۵۷-۱۳۷۷ به چاپ
 رسیده است. آخرین آثار تصحیح
 شده توسط اوست: شرح مثنوی
 مولوی از اکبر آبادی؛ مذكر احباب
 از نزاری بخاری.

شابک: ۹ - ۲۳ - ۵۵۷۰ - ۹۶۴
 ISBN: 964 - 5570 - 23 - 9

قیمت ۳۰۰۰ تومان



نجیب مایل هروی

سایه به سایه

دفتر مقاله‌ها و رساله‌های عرفانی، ادبی و کتاب‌شناختی



نشر گفتار

تهران، ۱۳۷۸



تلفکس: ۲۲۷۷۹۸۶؛ تهران: صندوق پستی ۳۳۶۹-۱۹۳۹۵

سایه به سایه

تألیف: نجیب مایل هروی

تعداد: ۱۵۰۰ نسخه؛ چاپ اول، بهار ۱۳۷۸

لیتوگرافی: کیارنگ؛ چاپ: مهدی؛ صحافی: زرین کار

تمامی حقوق برای نشر گفتار محفوظ است.

شابک: ۹۶۴-۵۵۷۰-۲۳-۹

به یاد پدرم — روان شاد استاد رضا مایل هروی.
آن رفته در غربت،
وان مانده در قربت.

فهرست

- دو سایگی تمدن ۹-۱۰
- زبان و ادب فارسی ۱۱-۱۴۱
- ضرورت تجدید تصحیح متون ادبی ۱۳
- بحرِ طویل کمال فارسی ۳۸
- تصرف در طریقِ طبعی شعر فارسی [کودتای ادبی بازگشتیان در حوزه شعر سبک هندی و انقلاب نیمایوشیج در حوزه شعر سبک بازگشت] ۶۰
- ترجمه و تمدن [ترجمه‌های فارسی یا نشانه‌های دگرگونی فکر و فرهنگ فارسی‌زبانان] ۷۲
- نگاهی به روش‌های کتاب‌شناسی در تمدن اسلامی [نقد و نظر کتاب‌شناسان مسلمان] ۷۹
- گمنامی بنام در تاریخ شعر فارسی [ملک محمود تبریزی، شاعر ناشناخته قرن هفتم هجری] ۹۴
- پژوهشی نام آوا ساز [بررسی پسوند ast؛ -ست/ در آثار نوشته‌ها و گونه‌های گفتاری خراسانی] ۱۱۳
- مسائل فارسی دری [جایگاه زبان فارسی در آسیای مرکزی] ۱۲۲
- عرفان، تصوف و فلسفه ستیزی ۱۲۳-۲۵۰
- دو همشهری همنام صوفی از اهالی خوارزم [تاج‌الدین حسین خوارزمی، شارح مثنوی و کمال‌الدین حسین خوارزمی، صوفی طریقه ذهبی] ۱۴۵
- عشق به جلال و آثار کمال [نقد حال، بررسی آثار و گزاره آرای شیخ شهاب‌الدین سهروردی] ۱۵۵
- تأثیر ابو حامد غزالی بر فلسفه‌زدایی سهروردی [ستیز غزالی با فلسفه و تأثیر آن بر صوفیان] ۱۷۹

- علّی پیدایش تهافت الفلاسفه [انگیزه تألیف تهافت الفلاسفه از سوی ابوحامد غزالی] ۱۹۱
- رَشْفُ الْفَتَى و اصطلاحاتِ عراقی [آیا رساله اصطلاحاتِ صوفیه تألیف فخرالدین عراقی است؟] ۱۹۹
- اصطلاحاتِ عراقی در گزاره سمنانی [تعریف واژگان استعاره (سمبولیک) صوفیه] ۲۰۹
- پیر بیابانکی و مذهبِ تقریب [دیدگاه شیخ علاءالدوله سمنانی درباره دین بودائی و اسلام؛ و کوشش او به اعتبار نزدیک کردن مذاهب اسلامی] ۲۲۷
- شکایتِ پیر تسلیم با پیر بیابانکی [آیا «ایمان»، «تسلیم» است؟ نقد و نظر نظام‌الدین خاموش از جامعه اسلامی قرن هشتم و گروه امر به معروف او] ۲۴۰
- کتاب‌شناسی و نقدِ کتاب‌های عرفانی ۴۴۰-۲۵۱
- در جستجوی ساختارِ یک اثر رشیدالدین همدانی طبیب [درباره چگونگی تبویبِ بیان الحقائق / تأملِ اول] ۲۵۳
- در جستجوی ساختارِ یک اثر رشیدالدین همدانی [آثارِ مسلّم خواجه رشیدالدین وزیر / تأملِ دوم] ۲۶۰
- ترجمه عوارف المعارف سهروردی [نقد و بررسیِ ارزشهای ادبی و عرفانی ترجمه فارسی عوارف المعارف] ۲۷۶
- چهل مجلس [نقد و بررسیِ گفتارهای شیخ علاءالدوله سمنانی و شهرت آن در تاریخ تصوف، و چگونگی ویرایش آن] ۲۹۰
- اثری از سهروردی در ردّ فلسفه یونانی [نقد و بررسیِ رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه] ۲۹۹
- گزَمینَه‌ای و گنجینه‌ای او در لغت [ارزشهای زبانی یک فرهنگ کهن عربی - فارسی] ۳۱۱
- چهار نظر در پیرامونِ چهار اثر منسوب به شاه همدان [مُرادات دیوانِ حافظ؛ حلّ القصوص؛ آداب السفره و نوریه، و درستی و نادرستی نسبتِ آنها به امیر سیدعلی همدانی] ۳۳۰
- نصایح نظامیه [نصیحت‌های صوفیان به خواجه نظام‌الملک طوسی] ۳۵۳

- کتاب‌شناسی دو رساله: معراج‌نامه ابن سینا و تبصرة المبتدی صدرالدین قونوی
۳۶۳
- جایگاه آثار باخرزی در خراسان‌شناسی [ارزشهای مقامات جامی و منشأ الانشاء
به لحاظ تاریخ تصوّف و تمدّن ایرانی در عهد تیموریان] ۳۷۲
- فیض منظوم فیاض [دیوان اشعار فیاض لاهیجی و گونه‌های ایرانی و هندی در
شعر سبک هندی] ۳۸۹
- باکاروان هندی از کاروان هند [درباره شعر و شعور در عصر صفوی، و نقد و بررسی
کاروان هند] ۴۱۰
- معجم مؤلفی الشیعه و پیوند آن با الذریعة فی تصانیف الشیعه ۴۳۵
- نسخه‌شناسی و معرفی نسخه‌های خطی
- ۴۴۱-۵۹۳
- نسخه‌های خطی مشکوّل فارسی و ارزش آنها ۴۴۳
- سرنوشت کتاب الحشائش در شرق جهان اسلام ۴۵۳
- نگاهی به تفسیر بصائر یمینی و بصائر معینی ۵۰۴
- الفرق و التواریخ [کتابی ارزشمند و کهن از ابو محمد عراقی در زمینه فرقه‌های
اسلامی و بررسی آرای اسماعیلیه] ۵۱۱
- ترجمه‌ای کهن از رسائل برادران روشن [نقد و ردّ نظر محققان معاصر درباره زمان
ترجمه کهن فارسی از رسائل اخوان الصفا] ۵۳۰
- شرفنامه شاهی [اثری چاپ نشده درباره تاریخ ازبکان شیبانی و آسیای
مرکزی] ۵۴۱
- جُنْگِ سرگردان [رساله تعریف سخن از آقا حسین خوانساری؛ مثنوی میر مرشد
بروجردی؛ غزل سلیم در ستایش حافظ شیرازی] ۵۴۷
- شلغم شوروا [اثری از منشی‌باشی طبسی در نقد تصوّف خراسانی در عهد
مشروطه و دیگر مسائل فرهنگی و اجتماعی اواخر عصر قاجار] ۵۵۷
- یادداشتهائی بر هامش فهرست مشترک پاکستان [تصحیح نسبت‌های نامستند
برخی آثار عرفانی و صوفیانه] ۵۷۰
- ۵۹۵-۵۹۸
- یادداشتها و نکته‌های تازه درباره مقاله‌ها
- ۵۹۹-۶۱۸
- نمایه عام

دو سایگی تمدن

فریاد «آلمان، آلمان برتر از همه»
نشانه پایان اندیشیدن جدی و نشانه
پایان فلسفه و تنگدرد آلمان خواهد بود.
(نیچه: غروب بت‌ها)

هر انسانی در عالمی زندگی می‌کند که به جهان‌بینی او نسبت دارد و هر جامعه‌ای هم برای خود عالمی دارد که به تمدن وی منسوب است و پیوسته. جامعه‌هایی که در فضای تمدنی واحد و یگانه نفس می‌کشند، البته با شئونی روشن از زندگی آشنایند و پسندهای شاخص و مشخص آن تمدن را با پسندهای خویش همخون و همگون می‌یابند. به این جهت ذهن و زبان اهالی اجتماع در حوزه تمدن واحد و یگانه - بطور طبیعی و بدیهی - از تلاطم، تزاخم و تناقض در امان می‌ماند. اما جامعه‌هایی که در فضای دوسایگی تمدن قرار می‌گیرند، البته گرفتار تناقض‌اند و در گرو دوگونگی و دوگانگی، زیرا وقتی یک جامعه واحد در پناه سایه‌های دو تمدن قرار می‌گیرد، روشنی شئون زندگی را از دست می‌دهد و تا آنگاه که از پیوند و آمیزش دو سایه تمدنهای دوگانه، تمدنی یگانه و واحد بوجود نیارد، بی‌گمان در بسیاری از زمینه‌های زیستی، دوگانه می‌بیند، دوگانه می‌شنود، دوگانه می‌فهمد و حتی دوگانه عمل می‌کند که این دوگانگی ناشی از دوسایگی تمدن چیزی جز تناقض نیست و چیزی هم جز تلاطم و تزاخم به بار نمی‌آورد.

در فضایی که ما زندگی می‌کنیم، ناآرامی ناشی از دوسایگی تمدن وجود دارد. ما، از سویی، در فضای تمدنی زندگی می‌کنیم که اکنون به نیمه دوم قرن چهاردهم آن رسیده‌ایم. بسیاری از پسندهایمان و بسیاری از شئون زندگی‌مان در فضای این تمدن قرار دارد. و از سوی دیگر در فضای تمدنی به سر می‌بریم که

واپسین سالهای دوهزار سالگیش را سپری می‌کند: تمدن قرن بیستم. این دو فضای تمدنهای چهارده قرن و بیست قرن، دو سایه است و ما در دوسایگی آن با شئون فرهنگی روشنی سر و کار نداریم؛ زیرا از سویی سنتهای دیرینه تمدن چهارده قرن را پویا نکرده‌ایم که نو نماید و نوی‌هنگ شود و از سویی، سنتهای تازه و جدید تمدن بیست قرن را «بومی» نساخته‌ایم که با سنتهای دیرینه‌مان جمع شوند و گرد آیند و آمیخته گردند و الگوهای روشنی بسازند و فضای واحد و یگانه‌ای بوجود آورند تا از دوسایگی تمدن بدر آییم و با تمدنی واحد و شئون روشن آن سر و کار یابیم.

البته یکی از راهها، بل یکی از شاهراه‌های رسیدن به فضای تمدن واحد و یگانه، شناخت نظاممند از دوسایگی تمدنهای چهارده قرن و بیست قرن است. اما ناگزیریم که در سایه روشن تمدن چهارده قرن خود بیاساییم و تاریخ فرهنگ آن را بدرستی و وضوح ترسیم کنیم، همچنان‌که ناگزیریم که در فضای تمدن نوین قرن بیستم در جستجوی سایه‌روشن‌ها باشیم و این دو سایه روشن را به گونه‌ای بنگریم که سایه آن را به سایه این پیوسته کند و آمیخته.

نگارنده در این دفتر، گاهگاهی از سایه تمدن بیست قرن به سایه تمدن چهارده قرن نگریسته است، پاره‌ای از نکته‌های مربوط به تاریخ فرهنگ دیرینه را در ضمن مقاله‌هایی از دید و نگاهی امروزی نگریسته است و با تصویری که از دوسایگی تمدن داشته است، سی و اند مقاله از مقاله‌هایش را که در میانه سالهای ۱۳۵۸-۱۳۷۴ نوشته و منتشر کرده بود، در سایه به سایه فراهم آورد و نشر آن را به دوست دانشور جناب آقای سیامک عاقلی پیشنهاد کرد. ایشان نیز آن را در مجموعه انتشارات نشر گفتار قرار دادند که به این وسیله از ایشان فراوان سپاس دارد و امتنان.

ذ. مایل هروی

۱۳۷۵/۸/۱۲

□ زبان و ادبِ فارسی

ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ متونِ ادبی

متونِ ادبی، یا دقیقتر گفته شود، متونِ ادبیاتِ تخیلی در هر زبانی، و در هر زمانی بیشتر از دیگر نگارشهای آن زبان در معرضِ دگرگونیها و تغییراتِ زبانی و ذوقی قرار گرفته‌اند. علتِ آن هم روشن است، این دسته از متون همگانی‌اند یا قلمرو گسترده‌تر از اقلیمِ اهلِ زبان را از اوانِ انتشار خود فراگرفته‌اند و بنابر همگانی بودنِ خود، خوانندگان و مشتاقانِ بیشتری داشته‌اند. و از آنجا که متونِ مذکور با ذوق و احساساتِ اهالیِ زبان پیوندی گسترده و گاه عمیق داشته‌اند، خواه‌ناخواه مشتاقان و خوانندگان این متون بر پایهٔ روحِ زمانِ خود و روحِ فردی خویش، و هم براساسِ پسندهای معمول و شناخته‌شدهٔ زبانِ زمانِ خود بر متونِ مزبور ذوق و سلیقهٔ خود را اعمال کرده‌اند. به این دلیل متونِ ادبیاتِ تخیلی به نسبت با دیگر متون^۱ واژی و واژگانی

۱. البته در هر زبانی نگارشهای عام و همگانی وجود دارد که از زمرهٔ نگارشهای ادبیاتِ تخیلی محسوب نمی‌شوند ولیکن به دلیل همگانی بودن و به دلیل نیازهای دوره‌ای و مقطعی، اهلِ زبان در آنها شدیداً تصرف کرده‌اند تا جایی که آنها را از ساختِ اولیه و از صورتی که توسط مؤلف فراهم آمده است کاملاً دور ساخته‌اند. در این دسته از متون و در این‌گونه تصرفات، البته بحث از ذوق و سلیقه و اعمالِ احساساتِ اهلِ زبان مطرح نیست بلکه نیازهای موضوعی اهلِ زبان سبب شده است که در متونِ مذکور تصرف کنند و به کاستی و فزونی محتوای آنها و یا به دگرگونی‌واژه‌ها و واژگان آنها ارتکاب نمایند. در زبان فارسی می‌تواند نگارشهای مربوط به علوم غریبه، و مؤلفاتی از دستِ «عجایب و غرایب»ها را در رستهٔ نخست گذارد که در هر دوره‌ای اهالیِ فن، اطلاعات و تجربه‌های خود را وارد آنها کرده‌اند و یا مطالبی را که حین تجربه، نتیجه نگرفته‌اند، از متنِ مورد نظر خود خارج ساخته‌اند. تأملی دقیق بر نسخه‌شناسی تاریخی و ادواری کتابِ تحفه‌الغریب، تألیف محمدبنِ ابوب طبری (به کوشش دکتر جلال متینی، تهران ۱۳۷۱) دعوی ما را محقق می‌دارد بطوری که هرچند از نسخه‌های کهنِ اثرِ مزبور دور می‌شویم متن را چاقتر و فربه‌تر و

و حتی ساختِ زبانی و طبیعتاً، گاه، دچار دگرگونیهای معنایی شده‌اند تا جایی که اگر یکی از شاهکارهای ادبِ تخیلیِ فارسی را برپایهٔ مورد بحث، بررسی کنیم درخواهیم یافت که دگرگونیها و تغییراتِ واژی و واژه‌ای یا ساختاری و معنایی، و یا کاستی و فزونی چگونه فراگردِ متنِ مورد نظر مطرح شده است. مثلاً اگر شاهنامهٔ فردوسی یا مثنوی مولوی را در درازنای یک‌هزار سال و هفتصد و اندی سال مورد تفتیش قرار دهیم و با توجه به نسخه‌شناسیِ ادواری و تاریخی، و به نسبتِ پسندهای زبانی و فرهنگیِ روزگارِ فردوسی و دوران مولوی، و نیز به نسبتِ روحِ شخصیِ زبانی - فرهنگیِ خود فردوسی و خود مولوی، و هم روحِ عمومی و همگانیِ زبانی - فرهنگیِ روزگارِ آن دو، و سنجشِ آن با روحِ زبانی - فرهنگیِ دوره‌های بعد، مقوله‌های تغییر و دگرگونی و کاستی و فزونی را در سروده‌های مذکور پی گیریم، خواهیم دید که نه تنها صدها بیتِ فردوسی‌وار و مولوی‌گونه در طول یک‌هزار سال و هفتصد و اندی سال بر آنها وارد شده است بلکه با توجه به ذوقِ اهالیِ زبان، و هم بر اثرِ کتابت‌هایِ متذوّقانهٔ نسخه‌نویسانِ چند هزار دگرگونیِ واژی و واژه‌ای به سروده‌های مذکور پیوسته است که جز از طریقِ تجدیدِ تصحیحِ انتقادیِ آن متون با عنایت به نسخه‌شناسیِ ادواری، و با توغّل به سبک‌هایِ فردیِ فردوسی و مولوی و عواملِ همگانیِ روزگارشان، که باعثِ پیدایشِ سبکهایِ عمومی شده است، نمی‌توان آن افزوده‌ها را بازشناخت و با دلایلِ متقنِ دگرگونیها را بازنمود و به شاهنامه یا مثنوی که از ذهن و زبانِ فردوسی تراویده است و مولوی، دست یافت. گفته شد که یکی از عواملِ بسیار بسیار مؤثر در زمینهٔ دگرگونیها و تغییراتِ متونِ ادبیاتِ تخیلیِ ذوقِ اهلِ زبان است، بطوری که چون یکی از شناسه‌های چشمگیر در متونِ ادبیاتِ تخیلیِ عنصرِ زیبایی‌شناسی یا جمال‌شناسیکِ آنهاست، اهلِ زبان در ادوارِ مختلفِ قرینه‌هایِ زیبایی را در متونِ برپایهٔ عامل یا عواملِ جمال‌شناسیکِ عصرِ خود حس می‌کنند. اگر مثلاً در سدهٔ هفتم هجری «سنبلهٔ ابرو» را یک تشبیه زیبا می‌یابند ممکن است اهلِ زبان در قرنِ دهم هجری - با توجه به عاملِ زیباشناختیِ روزگارشان - تعبیر «سنبلهٔ زلف» را زیباتر بیابند و هم با واقعیتِ

→ ضخیم‌تر می‌بایم و همراه مطالبی که اهل فن به تجربه دریافته یا از حوزه علوم عصری برآورد کرده، و به متن مؤلف پیوسته و الحاق نموده‌اند.

زلف‌آرایی زنان روزگارشان، حضور آن را در زندگی عصرشان بیشتر حس کنند بطوری که اگر در مصرع‌ی یا در نوشته‌ای با تشبیه مذکور برخوردند، بی‌گمان ذوق آنان حُکم می‌کند تا سنبلهٔ ابرو را به سنبلهٔ زلف تغییر دهند.

عاملِ ذوق در راستای به‌سازی و بهترنمونی حرکت دارد و در تغییر و دگرگونی متونِ ادبیاتِ تخیلی بسیار دخالت می‌کند و تصرف و دخالتِ عاملِ ذوق، البته به خوانندگان و مطالعه‌کنندگان یک متنِ ادبی محدود نمی‌شود در مواردی، خود نویسنده و شاعر را نیز برمی‌انگیزد تا با توجه به پسندهای ذوقی - ادبی خویش در نوشته یا سروده خود دخالت کند. به این گونه که مثلاً شاعری که از تخیلی بلند و ذوقی پالوده و فرهیخته برخوردار است ممکن است در بادی امر غزلی، مثنوی یا قصیده‌ای بسراید و آن را منتشر سازد، پس از ایامی - کوتاه یا بلند - تخیل و ذوق او مجدداً بر سرِ سروده‌های خویش بنشیند و به به‌سازی و بهترسازی پاره‌ای از تشبیهات و استعارات و یا ساختارِ یک مصراع یا یک بیت معطوف گردد و همان سرودهٔ پیشین خود را با این دخالت و تصرف متذوقانه مجدداً انتشار دهد. به این گونه صور و هیأت‌های دوگونه و دوگانه‌ای از یک اثر عرضه می‌شود بطوری که به لحاظِ نسبت‌های تاریخی نمی‌توان هیچ‌یک از آن صورِ دوگانه را از کسی جز شخصِ واحدِ یگانهٔ شاعر برشمرد.

اگر با این معادله نسخه‌های تاریخی و ادواری نگارش‌ها و سرایش‌های ادبیاتِ تخیلی را در زبان فارسی مورد بررسی قرار دهیم، بی‌گمان نمونه‌های فراوانی از شاهکارهای مسلمِ ادبیاتِ فارسی بدست خواهد آمد که عموماً با یکبار تصحیح انتقادی آنها، اهلِ فن یک صورت مضبوط را از خود نویسنده و شاعر تشخیص داده‌اند و صورت یا صورِ دیگر را به حیثِ دگرگونی و تغییر برخاسته از سوی کاتبان نشان داده‌اند و امکانِ نقد و بررسی متنِ ادبیِ تخیلی را محدود کرده و راه تحقیق در عامل یا عوامل سبک‌ساز خداوندگارِ اثر و هم جستجو در زمینهٔ تأثیر روحِ زبانی - فرهنگی زمانهٔ نویسنده و شاعر، و بالاخره راه تحقیق در احوالِ کمالی و ترقع‌گرایانهٔ ذوقِ زبانی - ادبی او را بسته‌اند. اما همچنان که گفته شد، صورِ دوگانه یا چندگانهٔ یک ضبطِ مفرد یا مرکب را در آثار ادبیاتِ تخیلی، همیشه نمی‌توان به دوره‌های پس از دورهٔ زایش و پردازش اثرِ ادبی منوط داشت همچنان که همیشه هم نمی‌توان این گونه صورِ دگرگون شده را در متونِ ادبیاتِ تخیلی دور از ساحاتِ ذوق و پسندهای زبانی -

ادبی شاعر و نویسنده دانست. مثلاً در بیت مشهور گلستان:

گلی خوشبوی در حمام روزی رسید از دستِ مخدومی به دستم
در برخی از نسخ، «مخدومی» به «محبوبی» تغییر یافته است^۲ ولیکن ضبط
نسخه‌های کهن گلستان و نیز ضبط آن کلمه در نسخ کهن نگارشهای عصری
«مخدومی» را تأیید می‌کند^۳ نه «محبوبی». زیرا گِل خوشبو یا گل سرشوی را کسی
در حمام به سعدی (مثلاً) داده است و این کس اگر با ادب و حرمت از او و احسانی
که در حق سعدی کرده است، یاد شود کسی جز «مخدوم» نمی‌تواند باشد و یا لااقل
«محبوب» نمی‌تواند باشد. پس این دگرگونی یا تبدیل واژه‌ای چیزی است که در
شاهکار ادبی فارسی - یعنی گلستان - توسط خواننده یا کاتبی با ذوق صورت گرفته
است کسی که «گِل» را هم ظاهراً «گُل» خوانده است و صفت «خوشبوی» هم که
راست‌تر و آسانتر به «گُل» می‌چسبیده است - او را در این تبدیل واژه‌ای جرأت
داده‌اند. اما همه دگرگونیهای پخته و سخته در متون ادبیاتِ تخیلی بیرون از اقلیم اثر
و صاحب اثر مجال طرح و گفتگو ندارند؛ زیرا - همچنان که گفتیم - متون ادبیاتِ
تخیلی، پیش از آنکه به حاسه عقل و قوه تفکر صاحب اثر پیوند داشته باشند، به
حاسه خیال و قوه تخیل شاعر یا نویسنده ارتباط دارند. شاعری یا نویسنده‌ای در
مقطع جوانی غزلی یا قصه‌ای را زیانده‌اند، همه ضبط‌های مفرد و مرکب همان غزل
و قصه در مقطعی دیگر از زندگیِ تخیلی در اقلیم خیال او نمی‌گنجد و یا تخیل او را
ارضا و اقناع نمی‌کند. بطوری که با دگرگون کردن بیتی، یا مصراعی، یا کلمه‌ای مفرد و
یا ترکیبی از ترکیبهای مجازی و استعاری، اثرش را مقبول و مطبوع طبع و خیال
خود می‌یابد. صاحب اثر که در مقطع نخست اثرش را انتشار داده است و پس از آن
در مقطع دیگر، پس از دگرگونیهای مطلوب، برای بار دوم آن را منتشر کرده است،
بی‌گمان در هیأت جامع اثرش - مثلاً دیوان شعر او - این دوگانگی و دوگونگی دیده
می‌شود دوگونگی‌ای که صرفاً توسط صاحب اثر انجام شده است.

۱. سعدی، گلستان، به تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، ۵۱.

۲. نک: سعدی، گلستان، به کوشش دکتر برات زنجان، تهران، ۱۳۷۳، ۴.

۳. از جمله رش: رشیدالدین همدانی، اسوله و اجوبه، به کوشش دکتر رضا شعبانی، پاکستان، ۱۳۷۱، ۲/۲۴۴.

این گونه دوگونگیها در متونِ ادبیاتِ تخیلی البتّه بسیار بارزش می نمایند؛ زیرا از طریق این گونه دوگونگیها به سهولت می توان به تحوّل و تطوّر اقلیم خیال صاحب اثر راه برد و کمالِ ادبی او را در حوزه ذهن و زبان بازساخت. در حوزه زبان و ادبِ فارسی حافظ شیرازی بیشترین نسبت را با بحثِ ما دارد. او در مواردی چند از غزلهایش چنین دگرونیهای خیال انگیز را روا داشته است بطوری که امروزه با توجه به نسخه های دیوانش می توان دوگونگی برخی از ضبطها را دقیقاً از خود شاعر دانست که در روزگاری از عمرش، بیت یا مصراع و یا ترکیبی شاعرانه را در غزلی از غزلهایش گذارده و در روزگاری دیگر از عمرش، به بسازی و بهترسازی آنها اهتمام کرده است. چنان که این بیت را:

ساقی به نورِ باده برافروز جام ما تا دَورِ روزگار بگردد به کام ما
به صورت زیرِ بسازی کرده است:

ساقی به نورِ باده برافروز جام ما مطرب بگو که کار جهان شد به کام ما
یا بیت

پیش ازینت بیش ازین غمخواری عشاق بود

کوکبِ سعد مرا صد جلوه در آفاق بود

را به هیأت زیرِ بهتر ساخته است و شاعرانه تر:

پیش ازینت بیش ازین اندیشه عشاق بود

مهرورزی تو با ما شهرة آفتاب بود^۱

این گونه به سازیها - که از سوی شاعر یا نویسنده بر اثر منظوم یا منثور اعمال می شود و پیوندی شگرف با ذوق صاحب اثر دارد و تحوّل و تطوّر ذوقی و ادبی او را می نمایند - بر این نکته تأکید دارد که مصححانِ متونِ ادبی نباید در کلیتِ آثارِ ادبیاتِ تخیلی به سراغ «نمط ناب» باشند و هر پاره یا قطعه یک اثر را که ضعیف یافتند و به تعبیری هر جزء و یا چند جزء را که به نسبتِ کلیتِ یک اثر ادبی ناسخته دیدند، نباید به جدا کردنِ آن جزء یا اجزای ناسخته از کلیتِ اثر اهتمام کنند چرا که محتمل است که صاحب اثر بر اجزائی از کلیتِ اثرش تجدید نظر کرده باشد و جزء یا اجزائی دیگر را سزاوارِ به سازی نیافته باشد و یا به همه حال، مجالی برای تجدید

نظر و بهترسازی برخی از اجزای اثرش نداشته است. متأسفانه، با آنکه متن‌شناسان و ادب‌پژوهان در روزگار ما، دگرگونیهای مبتنی بر بهسازی و بهترسازی آثار ادبی را از سوی صاحبان آنها پذیرفته‌اند، اما به دلیل این که نمط و هنجاری عالی را در کلیت اثر ادبی گذشته قطعیت داده‌اند، گرفتار افراط و تفریط شده‌اند. بطوری که مثلاً در تصحیح دیوان حافظ و تجدید تصحیح آن، فقط و فقط در پی «به‌ها» و «بهتر»ها و «بهترین»ها بوده‌اند و هرگز جانب اجزاء «بد»، «بدتر» و «بدترین» را در مورد غزلها، قصیده‌ها، قطعه‌ها و مثنوی‌های حافظ مورد مذاقه قرار نداده‌اند. به همین جهت است که در زیباترین و عمیقترین و پخته‌ترین کوششهایی که در خصوص تصحیح دیوان حافظ بعمل آمده است مانند دیوان حافظ به تصحیح شادروان استاد پرویز ناتل خانلری چند یا چندین غزل حافظ ترک شده است و با آنکه غزلهای مزبور در نسخه‌های کهن حافظ - که مورد توجه مصحح بوده است - آمده است اما به اعتبار گرایش مصحح به هنجار ناب در دیوان حافظ، چند غزل که به نسبت غزلهای ناب حافظ، ضعیف‌تر می‌نماید، از رسته متن خارج شده و بیرون از حوزه متن به عنوان غزلهای ملحق که به نمط عالی حافظ نمی‌چسبد، عرضه شده است.^۱ و جالب این که این مسأله در سنجیده‌ترین و پاکیزه‌ترین تلاشی که در راه تجدید تصحیح دیوان حافظ توسط استاد ابتهاج سایه صورت پذیرفته، هم تقلید شده است و تتبع. با این تفاوت که آقای سایه این دسته از غزلها را «غزلهای مشکوک» خوانده^۲ و اعتراف کرده است که «برای این کار هیچ‌گونه ضابطه‌ی درستی وجود ندارد و تنها انگیزه، ضعفی است که در آن غزلها مشاهده می‌شود».^۳

۱. رش: دیوان حافظ، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۲، ۲/۱۰۰۲-۱۰۲۴.

۲. رش: حافظ، به سعی سایه، تهران، ۱۳۷۲، ۶۰۷-۶۲۴.

۳. همان مأخذ، ۲۴. به گمان نگارنده اگر بشود با یک نظر در کار تجدید تصحیح دیوان حافظ به سعی سایه، ایراد گرفت، این است که ایشان بسیاری از قطعه‌های حافظ را و هم همه رباعیهای منسوب به او را ترک کرده است با این بهانه که «از میان قطعات مختلف که در نسخه‌ها هست چند قطعه را در متن نگه داشتیم و از نقل باقی آنها (تاریخ اموات و...) صرف‌نظر کردیم. اگرچه برخی از حذف‌شده‌ها به لحاظ جست‌وجو در احوال شاعر و تاریخ عصر وی اهمیتی دارد همچنین از آوردن رباعیات که گویندگان بسیاری از آنها شناخته شده‌اند خودداری کردیم و گمان می‌کنیم با این

بگذریم، پس از آنکه اثر ادبی در قلمرو فرهنگ و زبان مربوط انتشار می‌یافته است، توسط کاتبان فاضل و صاحب ذوق دچار دگرگونیهای ذوقی و تغییرات متذوقانه می‌شده است. در این زمینه با توجه به آمار نسخه بدلهای دیوانهای شعر و آثار منظوم ادبی، می‌توان حدس زد که کاتبان و نسخه‌نویسانی که قریحه‌ای هم داشته‌اند و به وزن سخن و سخن منظوم هم آشنایی داشته‌اند، بیشترین تغییر و دگرگونی را حین کتابت و استنساخ نسخه، روا دانسته‌اند. این دگرگونیها و تغییرات را هم، این دسته از کاتبان، البته به نیت به‌سازی و به‌ترسازی بر نگارشهای ادبی صورت می‌داده‌اند که نتیجه کار آنان گاه از مقوله «تبدیل به احسن» بوده است و گاه «تبدیل به اقبح». و به هر حال، نسخه مکتوب آنان چیزی می‌شده است که از محلّ انتشاء اثر دور می‌افتاده است.

در کنار انبوه دگرگونی و تغییری که از کاتبان برمی‌خاسته است، خوانندگان متون ادبیات تخیلی نیز، در زمینه تبدیل و تغییر متون مزبور سهمی چشمگیر داشته‌اند. زیرا - همچنان که گفتیم - متون ادبیات تخیلی به همان نسبت که خیال‌آمیز و ذوق‌آمیزند به همان نسبت خیال‌انگیزند و ذوق‌خیز. خیال و ذوق نیز حسیت تاریخی و حدّ و ثغر ملکیت اثر را مدار ثبات و اثبات نمی‌بینند، از اینرو به سادگی و آسانی خود را بر خیال و ذوق ادبی صاحب اثر سوار می‌یابد و در بسیاری از موارد مرتجّع می‌داند. به این اعتبار خوانندگان متون ادبی هر جا که در متون مذکور خیال و ذوق خود را مرضی نیافتند با استناد به قوه تخیل و تذوق خویش یافته‌ها و داده‌های خیالی و ادبی صاحب اثر را تغییر می‌دهند و تبدیل می‌کنند. به این لحاظ است که متون ادبی فارسی دچار دگرگونیهای فراوان ادواری و اطواری شده‌اند که اختلال و دگرگونیهای این دسته از متون به نسبت تبدیلات و دگرگونیهای متون غیرادبی، حدوداً نسبت صد است به ده.

حذف و رد، قطره‌ای از دریای بی‌کران خواهه کم نشده است» (همان مأخذ، ۴۵). شگفتا چگونه از آن دریای به اصطلاح سایه «بی‌کران» قطره‌ای کم نشود و کم نمی‌شود. اگر «بهتر»ها و «بدتر»های یک ادیب و سخنور را خواننده در کنار هم نخواند، چگونه می‌تواند تکامل ذوقی و تطور فکری او را حس کند. این کار به آن می‌ماند که در روزگار خودمان، غزلهای دهه ۳۰ آقای سایه را ترک کنیم و در تحلیل و تعلیل زیبایی‌شناسانه و تفکر و حالات ذوقی و ادبی او فقط بربایه «سياه‌مشق»های سوم و چهارم او قضاوت کنیم و ...!

البته، مصداقِ این رای و نظر تنها متون ادبی زبان فارسی نیست بلکه متون ادبی در هر زبانی، این سرنوشتِ تاریخی را داشته‌اند. مثال را به زبانِ انگلیسی و آثار شکسپیر توجه می‌دهیم که در طی یکصد و اندی سال بیشترین دگرگونی‌های ذوقی و خیالی خوانندگانِ انگلیسی زبان را احتمال کرده‌اند با آنکه محققان انگلیسی و انگلیسی‌زبان در طول صد سالِ اخیر بیشترین اهتمام را در راه تصحیح قیاسی و ذوقی نگارش‌های شکسپیر انجام دادند، اما متأخران و معاصرانِ آنان دریافتند که می‌بایست برپایه نسخه‌های آثار شکسپیر، که بتدریج یافت شده و شناسایی گردیده‌اند، به تجدیدِ تصحیح آثار او بپردازند حتی اگر تجدیدِ تصحیح آثار او، به خاطر دست یافتن به یک «ضمیر» برخاسته از خامه شکسپیر صورت گیرد هم در نزد آنان ضرورت دارد و لزومت^۱.

ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ متونِ ادبی و نگارش‌های تخیلی در زبان فارسی نیز امری است اجتناب‌ناپذیر، که ناگزیری آن در دو دههٔ پسین حس شده است. هرچند تا چند دهه پیشتر، از بیشتر آثار ادبی فارسی، چونان آثار منظوم سنایی، عطار، مولوی، و چند شاهکارِ مسلم ادبِ فارسی، مانند دیوان حافظ، تذکرةالاولیاء عطار، اسرارالتوحید و اشباه آنها، نسخه‌های مصحح انتقادی در دسترس اهالی تحقیق قرار نداشت و گاه، بعضی از محققانِ زبان و فرهنگ فارسی برمبنای نسخه‌های غیرانتقادی آثار مزبور به تحقیق دربارهٔ احوال، آراء، آثار و ساختارهای زبانی خداوندانِ نگارش‌های مذکور حکم کردند و در مواردی به قضاوت‌های محرف، مصحف و بی‌پایا و بی‌اساس اهتمام نمودند^۲ اما از دههٔ پنجم قرنِ حاضر حیثِ تجدید

۱. نک: دیوید دیچز، شبهه‌های نقد ادبی، ترجمهٔ دکتر غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، تهران ۱۳۶۶، صص ۵۰۲-۵۰۷.

۲. از آن جمله است قضاوت‌های نادرست و بیربختی که ناشی از تصحیح غیرعلمی آقای دکتر ذبیح‌الله صفا از اسرارالتوحید محمد منور میهنی بوده و به تحقیقات شادروان دکتر پرویز نانل خانلری و آقای دکتر غلامحسین زرین‌کوب راه یافته است (نک: دکتر شفیع کدکنی، مقدمهٔ اسرارالتوحید، تهران، ج ۲، ۱۳۶۷، دوست و هفده، دوست و بیست)، و دریای دل، اثر ریتز دربارهٔ عطار، و یا شرح احوال و نقد آثار عطار از شادروان استاد بدیع‌الزمان فروزانفر که به جهتِ تصحیح غیرعلمی و انتساب نادرست چند اثر متأخر به نام عطار، تحقیقات ارزشمند ریتز و فروزانفر را مخدوش کرده است، و....

تصحیح در میانِ پژوهندگانِ متون و نگارشهای فارسی بیدار شد و طی دو - سه دهه اخیر چند متنِ ادبی زبان فارسی با توجه به مبانی و موازین انتقادی تجدید تصحیح شد که هریک از آنها روزه‌ای جدید به روی زبان و ادب فارسی گشود.

ممتازترین متنِ ادبی که در زبان فارسی در دو - سه دههٔ پسین به تجدید تصحیح گرفته شد دیوان حافظ بود که البته اهل فضل در تجدید تصحیح آن، با وجودی که پاره‌ای از «ناشناخته»‌های دیوان حافظ را شناختند و شناساندند، با این همه اهتمام برخی از حافظ‌پژوهان - همچنان که پس از این بتفصیل خواهیم گفت - صرفاً متضمنِ نشرِ جدید از دیوان حافظ تلقی می‌شود و نه تجدید تصحیح آن. اما سوای دیوان مذکور، تجدید تصحیح بوستان و گلستان سعدی به کوشش شادروان دکتر غلامحسین یوسفی، و تحقیقِ بلیغ استاد محمدرضا شفیعی کدکنی و هم تجدید تصحیح او از اسرارالتوحید محمد منور میهنی، دقیقاً ضرورتِ تجدید تصحیح متونِ ادبی را در زبان فارسی تبیین کرد. چنان که تجدید تصحیح بوستان و گلستان سعدی، نه تنها به لحاظِ زبان‌شناسی تاریخی ما را به زبان سعدی نزدیک کرد بلکه روایی عام و همگانی بودنِ این دو نگاشتهٔ ارجمند زبان و ادب فارسی را تحقق بخشید. و تجدید تصحیح اسرارالتوحید، نه تنها این نگاشتهٔ عزیز خانقاهی را در شعاعی گسترده مجال طرح داد بلکه اهالی زبان فارسی را با روح زبان یکی از مشایخ سده‌های چهارم و پنجم هجری، و نیز با شادوارگی فارسی و توانایی این زبان در گسترهٔ «شادگانی و شادبایی» آشنا کرد بلکه بسیاری از پنهانها و پوشیده‌های تصوف خراسان را در دو سدهٔ مذکور معطوف به توجه ارباب تحقیق ساخت. این همه به حاصل نمی‌آمد اگر دو اثر مشهود و زبانگرد سعدی و یا اسرارالتوحید محمد میهنی تجدید تصحیح نمی‌شد. پس در این که تجدید تصحیح متونِ ادبی فارسی می‌تواند به حیث یک ضرورت فرهنگی تلقی شود، تردیدی نباید داشت اما آیا ضرورتِ تجدید تصحیح مبانی و آدابی دارد یا نه؟ اگر تجدید تصحیح متون ادبی، مبانی و موازینی دارد، این مبانی و موازین چیست؟ این پرسشی است که نگارنده در این گفتار در پی پاسخ‌یابی به آن است. برای این که بتوانیم به آستانهٔ موازین و مبانی مذکور راه یابیم ناگزیر به یکی دو متنِ ادبی فارسی که در ماههای اخیر سال جاری (۱۳۷۳ خورشیدی) در تهران تجدید تصحیح شده است آن هم پس از «تجدید تصحیح»‌هایی که نقطه عطف شناخت آن متون تلقی می‌شود، توجه می‌دهیم.

یکی از متون مزبور، دیوان حافظ شیرازی است که پیش از این گفتیم، اثر مذکور در تحقق بخشیدنِ ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ متون ادبی فارسی مؤثر بوده است اما نباید نادیده گرفت که متأسفانه برخی از «حافظ‌پژوهان» ضرورت تجدید تصحیح را به ضرورت تجدید «نشر» تبدیل و تحویل کرده‌اند. و این نکته‌ای است که از سنجش نسخه‌های چاپی دیوان حافظ، و همسانی ضبط‌ها و یگانگی نسخه‌های شناخته شده خطی - که مورد توجه مصححان دیوان حافظ قرار گرفته است - به حاصل می‌آید بطوری که گاه در میانه دو یا چند نسخه چاپی از آن، بیش از یک یا دو ضبط متفاوت دیده نمی‌شود، درحالی که آنچه امروز تجدید تصحیح دیوان حافظ را توجیه می‌کند و پشتوانه ضرورت آن تلقی می‌گردد، بحث از «لفظ مجرد» در شعر حافظ نیست بلکه روح زبان حافظ، و روح زبان زمانه حافظ است و این که «لفظ» در بافت زبان حافظ چقدر بار یا بارهایی هنری و تخیلی دارد. مثال را، در دیوان مزبور دیگر بحث از «بهر» و «طهارت» به گونه مجزّد آن به حیث ضرورت تجدید تصحیح مجال طرح ندارد بلکه «بحر» در روح زبان حافظ، و شاید در روح زبان زمانه حافظ مطرح است که در کنار «طهارت» جاری گردد و «آلوده» گی حافظ و «حافظ»‌ها را بشوید. به این بیت مشهور حافظ توجه کنید:

آلوده‌ای تو حافظ فیضی ز شاه در خواه

کان عنصر سماحت بحر طهارت آمد
اکنون، اگر حافظ‌پژوهی برخیزد و ضرورت تجدید تصحیح دیوان حافظ را در این نکته جستجو کند که چون یک نسخه یا دو سه نسخه از سی و یک نسخه دیوان حافظ «بهر» (= برای) طهارت دارد و این «بهر طهارت» را بی آنکه به ضبط «آلوده» بپیوندد، به حیث یک ضرورت تجدید تصحیح بیت مزبور تلقی کند^۱، بی‌گمان ضرورت تجدید «تصحیح» را به ضرورت تجدید «نشر» تقلیل داده است.

علاوه بر «هم‌تنی» و «هم‌تابی» لفظ در دیوان حافظ، آنچه در وضع کنونی و در موقعیت نسخه‌شناسانه نسخ دیوان حافظ، می‌تواند تجدید تصحیح آن اثر ادبی فارسی را موجه بنماید، تأمل عمیق در زمانی است بر «بهسازی» و «بهرسازی» ساختاری شعر حافظ؛ اعم از این که خود شاعر در آن سهم داشته است و یا

۱. رش: دیوان حافظ، تصحیح بهاءالدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱.

حافظ پژوهان و حافظ‌خوانان و حافظ‌جویان در ششصد سال بعد از شاعر. نیز هم یکی دیگر از مسائل مهم در تجدیدِ تصحیحِ دیوانِ حافظ شناختِ آن دسته از ابیاتی است که در بسیاری از «نشر»های سالهای اخیر از آن دیوان، به متنِ غزلها راه نیافته و عموماً به حیث بیتهای نه جدا از حافظ و نه بسته به او، در حاشیه‌ها و پای برگها نشانده شده‌اند. در واپسین «نشر» دیوان حافظ (به اهتمام آقای بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران ۱۳۷۳) دهها بیت از غزلها، قصاید، قطعات و مثنویات دیده می‌شود که در متن یا حاشیه نسخه‌های خلخال، با دلیان و پنجاب آمده است و عموماً در پای برگهای نشر مزبور گذارده شده است^۱ کاری بسیار شتابنده و سهل و آسان، که البته این دقیقه مهم از مسائل عمده تصحیح دیوان حافظ می‌تواند باشد که بدون شناخت روح زبانِ تخیلی حافظ و بدون آگاهی از روح زبانِ زمانِ حافظ، و نیز بدون در دست داشتن نسخه یا نسخه‌های قدیمتر یا معتبرتر دیوان حافظ، سوای انبوه نسخه‌های قرنهای نهم و دهم و قرون پس از آن، حل و فصل نخواهد شد.

اگر حلّ این چند نکته کلّی را از اهمّ مسائلی بدانیم که ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ دیوان حافظ را توجیه می‌کند. بی‌گمان، در میانِ تصحیحات و چاپهای عدیده دیوان حافظ در سه دهه اخیر دیوان مذکور فقط سه بار تجدیدِ تصحیح شده است: تصحیح شادروان قزوینی با همکاری دکتر قاسم غنی؛ تصحیح شادروان دکتر پرویز ناتل خانلری؛ و تصحیح بلند و دقیقِ سخنورِ سخن‌شناس آقای ابتهاج سایه. هریک از نسخه‌های مصحّح سه گانه مذکور به اعتبار بحث ما - ضرورتِ تجدیدِ تصحیحِ متون ادبی فارسی - دقیقاً درخورِ توجیه است با آنکه هیچ یک از آنها نیز، تجدیدِ تصحیحِ دیوان حافظ را برای رسیدن به تصحیحِ نهایی منتفی نمی‌کند و هریک از آنها کمبودهای خاص خود را دارند^۲. هم هرچند چندین «نشر» دیگر دیوان حافظ از جمله نشر آقای دکتر سلیم نیساری، نشر آقای جلالی نائینی با همکاری آقای نذیر احمد، و

۱. از جمله نک: ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۷۹، و بسیاری از صفحات دیگر.

۲. درباره کمبودهای تصحیح قزوینی - غنی دکتر خانلری دلایلی ارائه کرده است (ر.ش: دیوان حافظ، ۱۱۲۶/۲) و درباره کمبودهای تصحیح خانلری، آقای سایه ادله‌ای استوار بیان داشته است (ر.ش: حافظ به سعی سایه، تهران، ۱۳۷۲، صص ۴۵-۴۶) و درباره کمبودهای تصحیح سایه تاکنون چند مقاله در نشریه‌های فصلی تهران منتشر شده است و بنده نیز در یادداشت‌های همین گفتار به کمبود کلان و بسیار فاش آن توجه داده‌ام.

اخيراً با همکاری آقای نورانی وصال، و نشرِ تک‌نسخه‌ای آقای ایرج افشار نیز می‌تواند در آتیه، در تصحیح بهتر آن دیوان سودمند باشد، با این همه هیچ‌یک از «نشر»های مذکور، به تنهایی، ضرورت در تجدید تصحیح دیوان حافظ را توجیه نمی‌کنند. واپسین تصحیح دیوان حافظ، پس از تصحیح بلند و دقیق حافظ به سعی سایه، به اهتمام آقای بهاء‌الدین خرمشاهی صورت پذیرفته و در پائیز ۱۳۷۳ انتشار یافته است. این تصحیح نیز - همچنان‌که پیش از این اشاره کردیم - ضرورت تجدید تصحیح دیوان حافظ را - آن هم پس از تصحیح بلند آقای ابتهاج سایه - موجه نمی‌دارد، بلکه در حدّ یک «نشر» دیگر از دیوان حافظ محسوب است. هرچند آقای خرمشاهی «نشر» خود را به حیث «تجدید تصحیح» تلقی کرده و در توجیه آن گفته است:

«نتیجه‌ای که بدون هیچ افراط و تفریط می‌توان گرفت، این است که در طی دو چاپ (خلخال، و قزوینی - غنی) حقی نسخه نفیس خلخال (مورخ ۸۲۷ ق) کما ینبغی ادا نشده است. بار سومی که این نسخه نفیس به طبع رسیده به صورت چاپ عکسی است که فقط به کار خواص و خبرگان فن می‌آید نه همه مردم. از این رو اقدام نگارنده این‌سطور به تصحیح تک نسخه‌ای این متن متین، نه تکرار به حساب می‌آید و نه کتاب‌سازی»^۱.

چنان‌که می‌بینیم، مهمترین توجیهی که مصحح در تجدید تصحیح دیوان حافظ مطرح داشته است، آن است که او می‌خواسته است یک نسخه از انبوه نسخ دیوان شاعر - یعنی نسخه خلخال - را تصحیح کند و این کاری است که در مورد تجدید تصحیح دیوان حافظ کارساز نمی‌نماید؛ زیرا، نه تنها به لحاظ نسخه‌شناسی تاریخی، در میانه سالهای ۸۰۷ تا ۸۲۷ ق - که سال اخیر، سال کتابت نسخه مورد نظر مصحح است - ده نسخه مورخ به سالهای ۸۰۷، ۸۱۱، ۸۱۳، ۱۴-۸۱۳، ۸۱۶، ۸۱۸، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۴، ۸۲۵ ه. ق از دیوان حافظ می‌شناسیم^۲ که همه آنها، به علاوه نسخه ملحوظ آقای خرمشاهی، برپایه نسخه‌شناسی تطبیقی در واپسین تجدید تصحیح دیوان حافظ به کوشش استاد ابتهاج سایه مورد استفاده قرار گرفته است، و هم نسخه

۱. دیوان حافظ، تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳، هفت.

۲. نک: سایه، ابتهاج، حافظ، صص ۴۹-۵۰.

خلخالی در کاری که آقای سایه در دست تحقیق دارد، یعنی در عرضه داشت ضبط‌های ۳۱ نسخه به ترتیب تاریخی، و با عین رسم خط نسخ، نه تنها نسخه خخالی نیز بعینه عرضه خواهد شد، بلکه مجال تطبیق آن با ۳۰ نسخه دیگر از نسخ سده نهم دیوان حافظ برای حافظ‌پژوهان میسر تواند بود.^۱ و این کار، در مورد دیوان حافظ، بالاتر از دعوی است که آقای خرمشاهی در زمینه تصحیح «تک نسخه خخالی»^۲ مطرح داشته است، خاصه که خرمشاهی به هیچ روی نتوانسته است برای ادعای خود - که تصحیح تک نسخه خخالی باشد - مصداق عینی وضع کند چرا که در سرتاسر کار تصحیح دیوان حافظ، بیش از آنکه ضبط‌های «تک نسخه خخالی» تعلیل و تصحیح شود، مصحح، تک نسخه مذکور را تحت شعاع درفشان نسخه‌های مصحح قزوینی - غنی؛ نیساری؛ خانلری؛ و خصوصاً نسخه مصحح سایه قابل رؤیت و خوانایی قرار داده است.^۳ و این، البته امری است بدیهی؛ زیرا نسخه خخالی در تاریکی تنهایی نمی‌تواند رؤیت گردد و باید در پرتو درخشان ده‌ها نسخه دیگر از دیوان حافظ به خوانش گرفته شود.

اگر آقای خرمشاهی می‌خواست که تک نسخه خخالی را ارائه دهد، می‌بایست «ای» نسخه اصل را در بیت زیر به «این» نسخه بدلها؛ نسخه‌های بادلیان و پنجاب و متون مشورتی: نسخه‌های مصحح قزوینی، خانلری، نیساری و سایه تبدیل نمی‌کرد:

ای راه را نهایت صورت کجا توان بست

کش صد هزار منزل بیش‌ت در بدایت

چرا که «ای» هیأت‌گونه‌ای زبان کاتب نسخه خخالی است و معادل و برابر «این» نسخه بدلها و متون مشورتی مصحح.^۴ قدر مسلم این است که حافظ «این راه را...»

۱. رش: همانجا.

۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین، پیشین، هفت.

۳. برای تأیید این نکته رجوع شود به دیوان حافظ، تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۷۲۳، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۴۹، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۴۵، ۳۶۶، ۴۱۵، ۴۲۵، ۴۳۹، ۴۵۹، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۷۱، ۵۵۲، ۵۸۲ و نیز دیگر صفحات.

۴. کاربرد صورت‌گونه‌ای و گفتاری «ای» به جای «این» در متون فارسی بیش از آن است که نیاز به آوردن شاهد مثال داشته باشد.

گفته است نه «ای راه را...»؛ اما وقتی، کسی ادعا می‌کند که تک‌نسخه‌ای از یک اثر ادبی را می‌خواهد ارائه دهد، به هیچ روی در تبدیل و تحویل صور گونه‌ای زبان به صورتهای معیار و استاندارد محق و مصیب نیست. و این یک قانون مسلم در حوزه نقد و تصحیح متون است و انگهی به هیچ روی نمی‌توان در قلمرو تصحیح متون ادبی، متنی را که دارای چند و چندین ده نسخه از ادوار گوناگون تاریخی است، بر مبنای تک نسخه، تصحیح کرد چرا که این کار متضمن هیچ‌گونه فایده‌ی نیست. اگر تک‌نسخه‌ای از متنی چونان متن دیوان حافظ - که ارزشهایی هم داشته باشد، نشر یابد، در صورتی سزاوار نشر است و در خوردنِ تعلیل، که در جنب ده‌های نسخه شناخته شده، ارزشهای تاریخی داشته باشد و در تجدید تصحیح‌های سه‌گانه حافظ (یعنی تصحیح قزوینی، خانلری و سایه) بکار نرفته باشد و برخی از ضبط‌ها را به حافظ نزدیک گرداند. در غیر این صورت، تصحیح تک نسخه از دیوان حافظ، دقیقاً، بی‌اعتنایی به قانون تجدید تصحیح متون ادبی تلقی می‌شود و مصحح نیز به هیچ روی نمی‌تواند خود را از شعاع تصحیحات پیشین بدور بدارد و هویت مستقل فرهنگی خویش را حفظ کند. چنان که آقای بهاء‌الدین خرمشاهی، با آنکه کاری بلند و مدرسی و ارزشمند درباره حافظ ارائه داده است: حافظ‌نامه - با این همه در نشر دیوان حافظ بر مبنای تک نسخه خلخالی، اصلاً و ابدا نتوانسته است هویت حافظ‌شناسانه خود را نشان دهد. و این البته بدیهی است چرا که - همچنان که گفتیم - تک نسخه شناخته شده و بکار رفته خلخالی در «تصحیح شامخ» سایه و تصحیحات پیش از او (تصحیح قزوینی - غنی و تصحیح خانلری) نمی‌تواند بدور از پرتو دیگر نسخ کارایی یابد و تجدید تصحیح دیوان حافظ را تضمین کند.

ممکن است خواننده به استناد بیت: برسان بندگان دختر رزگو به درای / که دم همت ما کرد ز بند آزادت (حافظ خرمشاهی، ۱۸) و قیاس آن با ضبط آقای سایه - که «دم و همت...» است - یا به استناد بیت: دلا بساز که سوز تو کارها بکند / نیاز نیم شبی دفع صد بلا بکند (حافظ خرمشاهی ۱۸۷) و قیاس آن با ضبط سایه - که «دلا بسوز که سوز تو کارها بکند» است - و یا با روبرو شدن غزل مشهور: هرگز نقش تو از لوح دل و جان نرود / هرگز از یاد من آن سرو خرامان نرود - که از سروده‌های ناصر بخارایی است و عموماً در تجدید تصحیح‌های دوگانه خانلری و سایه از رسته غزلیات حافظ بدر برده شده و آقای خرمشاهی با علم به این که غزل مزبور از حافظ

نیست، باز همان را در رسته غزل‌های حافظ (غزل شماره ۲۲۴) گنج‌نانه است! استدلال کند که کارِ آقای خرمشاهی در مورد تصحیح دیوان حافظ «هویت» خود را حفظ کرده است؛ اما باید دانست که در تجدید تصحیح دیوان حافظ، بازگذاری غزل ناصر بخارایی، «هویت» تجدید تصحیح را ضمانت نمی‌کند، و هرچند «دمِ همت» را حافظ چندبار بکار برده است^۱ اما نسخه‌های بیشتر از دیوان حافظ، ضبط «دم و همت» را نیز در مورد بیت مذکور تثبیت می‌کنند خاصه که ضبط «دم و همت» هنوز هم در برخی از گونه‌های شرقی زبان فارسی تداول دارد. با این همه، ضبط «دلابساز» نسخه خلخال از سوی آقای خرمشاهی، هویت مستقل نشر او را در این مورد واحد حفظ کرده است؛ زیرا بیشتری مصححان دیوان حافظ «دلابسوز» را برپایه ضبط اکثریت نسخ ترجیح داده‌اند، اما ضبط «... بساز...»، هرچند ضبط اکثریت نسخ نیست با وجود این پیوندی عمیقِ باطنی در میان «... بساز...» و «... بسوز...» در زبان فارسی حس می‌شود که این «ساز»، آن «سوز» را به صورتِ هنری تر به ذهن متبادر می‌کند و درک این روابط باطنی زبان یکی از خصیصه‌های ارزشمند هنر شاعرانه حافظ است و حفظ آن البته، سوزی ندارد.

یکی دیگر از متون ادبی فارسی، که در سالهای اخیر ضرورتِ تجدیدِ تصحیح آن حس شده، گلستان سعدی است، متنی ادبی، که همگانی بودن آن در قلمرو جغرافیایی زبان فارسی - از سده هشتم هجری - مسلم و محقق شده است. این اثر ادبی فارسی با آنکه در قرن حاضر، در شبه‌قاره هندوستان، در آسیای مرکزی، ترکیه و نیز در زادگاه آن - ایران - بارها منتشر شده و هم به چند زبان ترجمه شده است، با این همه پیش از ۱۳۶۸ خورشیدی دو نقطه عطف در تجدید تصحیح آن نمی‌توان سراغ گرفت: تصحیح متن همراه با ترجمه روسی آن به کوشش آقای رستم اوغلی علی‌یف (مسکو، ۱۹۵۹ م)؛ و تصحیح متن به اهتمام شادروان محمدعلی فروغی (تهران، وزارت فرهنگ، ۱۳۱۶) که در سالهای اخیر همین تصحیح توسط آقای بهاء‌الدین خرمشاهی بازنگری و بازسازی شده است. این دو تصحیح نیز به لحاظ پاره‌ای از ضبط‌های ساختاری زبان، و نیز به اعتبار توضیح لغات و تعبیرات و اشارات متن، درخورند یک متن ادبی همگانی چونان گلستان نبود تا آنکه در سال ۱۳۶۸

۱. دیوان حافظ، تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۸ (متن و پای برگ، با نشانه *).

خورشیدی (تهران، انتشارات خوارزمی) برای نخستین بار با توجه به ارزشهای متون ادبی همگانی به اهتمام شادروان دکتر غلامحسین یوسفی تصحیح و منتشر شد؛ با توضیحات مشیع و سزاوار یک متن همگانی. متن مزبور با آنکه با حفظ جمیع مبانی و قوانین نقد و تصحیح متون تصحیح شده است و همچنان که گفته شد، با توجه به ارزشهای متون ادبی همگانی، توضیح و تفسیر گردیده است، اما به لحاظ ساختارهای زبانی متن تا حدی محسوس در شعاع تصحیح مرحوم فروغی قرار دارد با این تفاوت که در تصحیح فروغی، بسیاری از قوانین تصحیح ملحوظ نگشته، و در تصحیح استاد یوسفی به هیچ یک از موازین نقد و تصحیح متون بی اعتنایی نشده است. و این البته گامی است فراخ، که در حوصله برخی از محققان متون نمی گنجد.^۱ این نکته که دکتر یوسفی در تجدید تصحیح گلستان سعدی تا حدی محسوس در شعاع تصحیح آقای محمدعلی فروغی قرار دارد، محتاج بحث نیست، زیرا، بسهولت از مقابله نسخه های دوگانه فروغی و یوسفی می توان به موضوع مزبور پی برد، اما قرار داشتن یوسفی در شعاع تصحیح فروغی حتی گاهی در کلیت کار نیز آشکار است و پیدا. چنان که در باب پنجم گلستان (در عشق و جوانی)، پس از حکایت دهم، حکایتی است اندکی عریان، به این قرار:

«یکی را پرسیدند از مُسْتَعْرِبانِ بغداد: مَا تَقُولُ فِي الْمُرْد؟ گفت: لَا خَيْرَ فِيهِمْ مَا ذَامَ أَحَدُهُمْ لَطِيفاً يَتَخَاشَى، فَإِذَا خَشَنَ يَتَلَطَّفُ. یعنی چندان که خوب و لطیف و نازک اندام است درشتی کند و سختی؛ چون سخت و درشت شد، چنان که به کاری نیاید، تَلَطَّفُ کند و دوستی نماید.^۲»

امرد آنکه که خوب و شیرین است تلخ گفتار و تندخوی بُود چون بریش آمد و بلعنت شد مردم آیز و مهرجوی بُود». حکایت مذکور در اکثریت نسخه های هفده گانه مرحوم دکتر یوسفی آمده است

۱. آنان که از اصول و مبانی نسخه شناسی، و کیفیت تصحیح متون ادبی همگانی آگاهی دارند، با تصحیح اجمالی متن گلستان، اقرار دارند که مرحوم دکتر یوسفی به جمیع شئون نقد و تصحیح متون، در تصحیح گلستان پای بند بوده است کاری در غایت وسواس علمی و حوصله مندی.
۲. در برخی از نسخ، از جمله در نسخه های چین: «و درشتی نماند».

و فقط در نسخهٔ اساس وی - که به قول خودش: «افتادگیهایی داشته است»^۱ - و چهار نسخهٔ بدلِ وی نیامده، درحالی که دوازده نسخهٔ دیگر او آن را داشته است، با این همه، مصحح آن را در متن قرار نداده و در بخش «شرح نسخه بدله‌ها» با تعبیر زیر آن را گنجانده است:

«مرحوم محمدعلی فروغی نیز [آن حکایت را] در حاشیه [آورده]
و نوشته است: «این حکایت در بعضی از نسخ نیست و حق این
است که از شیخ نباشد»^۲.

رای و نظر مرحوم فروغی در مورد حکایت مذکور نه از روی شناختِ روح فردی سعدی و روشِ روایی اوست و نه بر مبنای نسخه‌شناسی تاریخی گلستان. بنابراین تأسی از نقد و نظر فروغی در این زمینهٔ ویژه، چیزی جز قرار گرفتن در شعاعِ اسلوبِ وی تلقی نمی‌شود.^۳ با این همه، طرز و اسلوب استاد یوسفی در تصحیح گلستان سعدی، بی‌تردید با مبنای ضرورتِ تجدید نقد و تصحیح متون سازگار است و به اعتبار رسیدن به اصولی که تجدیدِ تصحیحِ متون ادبی فارسی را تبیین و نظام‌مند می‌دارد. کاری است بلند و شامخ.

اما از تجدیدِ تصحیحِ گلستان سعدی و تجدیدِ چاپِ مکرر آن در میانهٔ سالهای ۱۳۶۸-۱۳۷۳ خورشیدی زمانی سپری نشده بود که آقای دکتر برات زنجانی به تجدیدِ تصحیحِ گلستان اهتمام کرد. او در سال ۱۳۶۵ خورشیدی - یعنی پیش از انتشار نخستین چاپِ تجدیدِ تصحیحِ گلستان به اهتمام استاد یوسفی - در چین با دو نسخهٔ کهن از گلستان آشنا شده^۴ و آن دو را با هم مقابله کرده و با سنجش پاره‌ای از ضبط‌های آن با گلستان (تصحیح مرحوم فروغی) به تجدیدِ تصحیحِ گلستان، در سال ۱۳۷۳ اهتمام کرده است.

۱. گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۶۸، مقدمه، ۱۹.

۲. همان، ۶۵۸.

۳. در شعاعِ اسلوبِ فروغی قرار داشتن دکتر یوسفی البته عواملی دارد و مهمترین عامل آن، عامل همگونی و همسویی نسخه‌هایی است که مورد استفادهٔ هردو بوده است، با این همه، تجدیدِ تصحیحِ گلستان به اهتمام استاد یوسفی فرسنگها با تصحیح عام مرحوم فروغی فاصله دارد.

۴. نک: گلستان سعدی، از روی قدیمترین نسخ خطی (نسخ پکن)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳، ص پنج.

بی‌گمان، نسخه‌های پکن - که مورد استفاده آقای دکتر برات زنجانی در تجدید تصحیح گلستان قرار گرفته - از نُسخ سده نهم هجری است نه از سده هفتم و نه از سده هشتم هجری. زیرا معانی لغات در یکی از آن نسخه‌ها - که بر مبنای صحاح الفرس هندوشاه ثبت شده است^۱ - و هم پیوند فرهنگی میان فارسی‌خوانان چین و ایران در عصر تیموریان، و نیز هم شباهت رسم خط این نسخه‌ها با نُسخ عربی و فارسی‌ای که در چین، در حدود سده نهم هجری نویسانیده شده‌اند، همه حاکی از این است که نسخه‌های مورد نظر می‌بایست در سده نهم، و شاید اندکی پیشتر، در اواخر سده هشتم کتابت شده باشند. اما باید دانست که تقدیم و تأخیر زمان کتابت نسخه‌های پکن از گلستان بر اصالت نسخه‌های مزبور اثری کارا ندارد چرا که نسخه‌های مزبور، چه در سده هشتم هجری نویسانیده شده باشند و چه در سده نهم؛ آنچه مسلم است این است که نسخه مأخوذ و اصل آنها نسخه‌ای بوده است ایرانی و کهن، که در بحبوحه شهره شدن گلستان، از ایران به چین برده شده بوده است. با توجه به همین دقیقه، نسخه‌های چین از گلستان دارای ویژگیهایی است که نمی‌توان در نسخه‌های ایرانی، ترکی و هندی گلستان، مجموعه آن ویژگیها را سراغ گرفت. شاخصترین چشمگیرترین این ویژگیها، پاری عبارتهایی است که حکایتهای گلستان را مکمل می‌نماید و کمبود عبارتهای مزبور در نسخه‌های ایرانی، هندی و ترکی، کلیت برخی از قصه‌های کوتاه گلستان را بهم می‌پاشد. از این جمله است حکایت چهارم از باب هفتم گلستان (در تأثیر تربیت). حکایت مورد نظر در تجدید تصحیح آقای دکتر یوسفی، نزدیک به ضبط نسخه‌های آقای فروغی، به این قرار ثبت شده است:

«معلم کُتابی را دیدم در دیار مغرب، ترش‌روی، تلخ‌گفتار، بدخوی، مردم‌آزار، گداطبع، ناپرهیزگار که عیش مسلمانان به دیدن او تبه گشتی و خواندن قرآنش دل مردم سیه کردی. جمعی پسران پاکیزه و دختران دوشیزه به دست جفای او گرفتار؛ نه زهره خنده و نه یارای گفتار. گه عارض سیمین یکی را تپانچه زدی و گه ساق بلورین

۱. هرچند آقای برات زنجانی، «صحاح» را در این مورد غیر از صحاح الفرس هندوشاه می‌داند (ر.ش: همان، هشت) ولیکن نمی‌توان فرهنگی فارسی غیر از صحاح الفرس هندوشاه در سده‌های نهم و پس از آن برای این مورد تخمین زد.

دیگری را شکنجه کردی. القصّه شنیدم که طرفی از خباثتِ نفس وی معلوم کردند؛ بزدند و برانندند. پس آنکه مکتب وی به مُصلحی دادند پارسایی سلیم، نیکمرد، حلیم که سخن جز به حکمِ ضرورت نگفتی و موجبِ آزار کس بر زبانش نرفتی. کودکان را هیبتِ استادِ نخستین از سر بدر رفت و معلّم دومین را اخلاقیِ ملکی دیدند، دیوِ یک‌یک شدند^۱، به اعتمادِ حلمِ او عِلْمِ فراموش کردند، همچنین اغلب اوقات به بازیچه فراهم نشستندی و لوح درست ناکرده در [سر] هم شکستندی

استادِ معلّم چو بُود بی‌آزار خرسک بازند کودکان در بازار بعد از دو هفته در آن مسجد گذر کردم و معلّمِ اوّلین را دیدم که دلّ خوش کرده [بودند] و به مقامِ خویش آورده. انصاف [را]^۲ برنجیدم و لا حول گفتم که دگر [باره] ابلیس را معلّمِ ملایکه چرا کردند! پیرمردی ظریف جهان‌دیده بشنید و بخندید و گفت:

پادشاهی پسر به مکتب داد لوح سیمینش برکنار نهاد بر سر لوح او نبشته به زر: جورِ استادِ به که مهرِ پدر^۳

حکایت مذکور در نسخه‌های چین تا آغازِ عبارتِ «و معلّم دومین را اخلاقیِ ملکی دیدند...» یکسان است و جز اختلافاتی ناچیز و اندک، دیگر تفاوتی ندارد. از عبارت مذکور به بعد تفاوت فاحش است و پیدا؛ به این قرار:

«و معلّمِ دومین را اخلاقیِ ملکی دیدند و یک‌یک دیو شدند، به اعتمادِ حلمِ او [لوح] در سرِ هم شکستندی.

۱. چنین است در نسخه یوسفی، در نسخه فروغی به این صورت است: یک‌یک دیو شدند.
۲. گویا همه نسخه‌های آقای یوسفی «انصاف» بوده است بدون «را». ایشان در توضیحات گلستان، ۳۹۴، «انصاف» را در این جا به «انصافاً، براستی» تفسیر کرده است! که این البته درست نیست؛ زیرا [انصاف را] در فارسی قید تنوینی می‌سازد. از اینرو ضبط نسخه‌های چین که «انصاف را» است کاملاً درست است و «انصاف را» به معنای انصافاً، راستی را، و براستی است. جای شگفتی است و بسیار شگفتی، که برات زنجانی ضبط صحیح نسخه‌های چین از گلستان را در تجدید تصحیح خود «تغلیط» کرده و [انصاف را] به [انصاف] تبدیل کرده است!!!
۳. گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، پیشین، ۶-۱۵۵.

استاد معلّم چو بُود بی آزار خرسک بازند کودکان در بازار
[باری گفتند: ای خواجه! تخویف صبیان و تأدیب غلمان از اخلاق مکارم است اگرچه
بظاهر مکاره نماید. پس تو چرا سهل می گیری؟ گفت:

گر مقبل است گنج سعادت از آن اوست و مدبر است رنج زیادت چه می بری
فرزند، بنده ایست خدا را، غمش مخور تـو نه که به زخدا بنده پروری
بعد از دو هفته بر آن مسجد گذر کردم... الخ^۱.

مورد چشمگیر دیگر از عبارتهای تکمیلی حکایات در نسخه های چین، نهمین
حکایت از باب سوم گلستان (در فضیلت قناعت) است که در تجدید تصحیح آقای
یوسفی (ص ۱۱۲) به این قرار ثبت شده است:

«بقالی را دَرَمی چند بر صوفیان گرد آمده بود در واسط. هر روز
مطالبت کردی و سخنها [ی] با خشونت گفתי. اصحاب از تعنت وی
پریشان خاطر همی بودند [و از تحمل چاره نبود]. صاحب دلی در آن
میان گفت: نفس را به طعام وعده دادن آسان ترست که بقال را به
دَرَم».

حکایت مذکور در نسخه پکن (نسخه دکتر برات زنجانی، متن و حاشیه صفحه
۸۳) دارای بخشی است که دقیقاً داستان را گویاتر، رساتر و مفهوم تر می سازد و رفتار
درشت بقال را، و تشویش بجای «اصحاب» را نمایان تر می دارد به این صورت:

«بقالی را دَرَمی چند بر صوفیان گرد آمده بود در واسط. هر روز
مطالبت کردی و سخنهای با خشونت گفתי. روزی بقال بغلبه حدت
تقاضا درشت کرد و گفت:

گر بگویی که نیست آن بهتر ز آنچه گویی که ساعتی دیگر
الْمَنعُ جَمیل خَیر مِنَ الْبَطْلِ الطَّویل. اصحاب از تعنت وی خسته خاطر
همی بودند و از تحمل چاره نبود. صاحب دلی در آن میان گفت: نفس

۱. گلستان سعدی، از روی قدیمترین نُسخ خطی (نسخ پکن)، به کوشش دکتر برات زنجانی،
پیشین، بیست و چهار، بسنجید با همان، ۱۴۱. که با کمال هزار بل هزاران تأسف مصحح، حکایت را
در متن گلستان، عیناً مطابق با نسخه آقای فروغی عرضه کرده است، درحالی که در مقدمه خود،
بخش تکمیلی حکایت را که در نسخه های یوسفی و فروغی نیست، نشان داده است!!!

را وعده دادن به طعام آسانترست که بقال را به دَرَم». ضبطِ آخرین عبارت در همین حکایت نیز به لحاظ زیبایی‌شناسیکِ ساختاری درخور تأمل و بررسی است. در نسخه آقای یوسفی آمده است: [نَفْس را به طعام وعده دادن آسان‌ترست که بقال را به دَرَم]. اما در نسخه‌های چین آمده است:

[نَفْس را وعده دادن به طعام آسانترست که بقال را به دَرَم]. واژه «طعام» در عبارت مذکور، به لحاظ زیبایی‌شناسی ساختاری، سهمی دارد کلیدی، که به نسبتِ «دَرَم» در انجامه پاره عبارت دوم، بارِ آهنگینِ عبارت مذکور را بر دوش می‌کشد از اینرو قرار گرفتن آن در انجامه پاره عبارتِ نخست، خود حکایت از شهود نویسنده‌گی دارد زیرا در این صورت است که ساختِ مرکبِ «آسانترست» دو پاره عبارتِ نَفْس را وعده دادن به طعام، و: بقال را به درم، با آهنگی هجایی بهم می‌پیوندد، درحالی قرار گرفتنِ «طعام» در میانه پاره عبارتِ نخست (مطابق با ضبط نسخه آقای یوسفی) دو پارگیِ آهنگین را در عبارت مذکور بهم می‌زند. این چنین صورتهای ساختاری که نسخه‌های چین، آنها را بیشتر ضمانت می‌کند، یکی از ارزشهای مهم نسخه‌های چین از گلستان محسوب است که نیازمند تأملی دیگر، و در حوصله مجال و مقالی دیگر است.

هم حکایت سی و دوم از باب دوم (در اخلاق درویشان) از مقوله عباراتِ تکمیلی است در نسخه پکن، که فقدان آنها در نسخه‌های آقایان فروغی و یوسفی ادامه داستان را به لحاظ علت و معلول ناگویا می‌دارد و نارسا. در نسخه آقای یوسفی (صص ۱۰۰-۱۰۱) می‌خوانیم:

«یکی از متعبدانِ شام چند سال در بیشه‌ای زندگانی کردی و برگ درختان خوردی. یکی از پادشاهانِ آن طرف به حکمِ زیارت [به نزدیک او رفت [و گفت]: اگر مصلحت‌بینی در شهر از بهر تو مقامی سازم که فراغ عبادت به ازین دست دهد و دیگران هم به برکاتِ انفاَس شما مستفید شوند...».

در این صورتِ حکایت، ریشه علت - یعنی گُذیشِ متعبدِ شام - که معلول - یعنی رفتن پادشاه را به نزد وی - تعلیل کند، دیده نمی‌شود، درحالی که گُذیشِ متعبدِ شام که معلول رفتن پادشاه به نزدیک اوست، در صورت مضبوط آن حکایت در نسخه پکن

دقیقاً در نظر سعدی (یا افزونگرِ فاضل و دانای نسخهٔ پکن) بوده است به این قرار:

«یکی از متعبدان شام سالها در بیشه [ای] عبادت کردی^۱ و برگ
درختان خوردی. چنان که حُسنِ اعمال برجبان جمال او ظاهر بود و انوار
یمنِ اجتهاد بر نواصی اعتقاد او باهر. سیما هم فی وجودمهم من اثر السجود.
پادشاهی به حکم زیارت به نزدیک وی رفت و گفت: اگر
مصلحت بینی به شهر اندر برای تو مقامی سازم که فراغ عبادت ازین
بِه دست دهد و دیگران هم به برکتِ انفاس شما مستفید گردند...».

این «افزونی»ها در نسخه‌های چین گاهی در حدّی است ناچیز و کوتاه، اما در عین
کوتاهی، کلیتِ حکایت را با توجه به مفهوم سراسری «باب» توجیه می‌کند. در باب
هفتم (در تأثیر تربیت)، بیشتر حکایتها متضمّن مفهومی است که اثر تربیت کردن و
نصیحت‌گری را نشان می‌دهند. در این باب داستانی است به این گونه که:

«یکی [را] از بزرگان ایّمه پسری وفات یافت. پرسیدند که بر
صندوق گورش چه نویسیم؟ گفت: آیاتِ کتابِ مجید را عزت
[و شرف] بیش از آن است که روا باشد بر چنین جایها نبشتن، که به
روزگار سوده گردد و خلایق بر او گذرند و سگان بر او شاشند، اگر
بضرورت چیزی [همی] نویسند این قدر بیت کفایت است:

وَه كِه هِرگِه كِه سَبزِه دَر بَسْتان بَدمیدی، چِه خوش شُدی دِلِ مَن
بِگذَر ای دُوست تا بِه وَقْتِ بَهَار سَبزِه بِنی دَمیدِه بَر گِلِ مَن^۲

در این صورت حکایت اثر تربیت مستتر است و پوشیده، هرچند از «بزرگان
ایّمه» همین انتظار می‌رود درحالی که بیشترینِ حکایات همین باب، تأثیر تربیت به
صورت آشکار، آن چنان که در خود حکایت مجال طرح دارد، دیده می‌شود. با توجه
به نکتهٔ مذکور، حکایت مزبور مطابق با نسخه‌های چین که در زیر نقل می‌شود،
درست‌تر می‌نماید:

«یکی را از بزرگان ایّمه پسری وفات یافت، پرسیدند که بر صندوق

۱. ضبط نسخه‌های چین «عبادت کردی» اما از آنجا که آقای دکتر برات زنجان در تجدید نشر
گلستان، دقیقاً در شعاع نصیح آقایان فروغی و یوسفی قرار دارد، آن را به «زندگانی کردی» (ص
۶۸) تبدیل کرده است! ۲. گلستان، به تصحیح یوسفی، پیشین، ۱۶۰.

گورش چه نویسیم؟ گفت: آیات چند^۱ از قرآن. گفتیم: آیات مجید را عزّت و شرف بیش از آنست که روا باشد بر چنین جایها نوشتن، که به روزگار سوده گردد و خلائق بر او گذرند و سگان بر او شاشند، اگر بضرورت چیزی نویسد این بیت کفایت است...^۲

گاه این افزونیه در نسخه‌های پکن از گلستان در حدّ یک واژه است و اژه‌ای بسیار کاراً و کارساز، که یک عبارت یا یک حکایت را فقدان آن واژه از قطعیت معنایی و یا از روشنی بدور می‌دارد. در باب هشتم (در آداب صحبت)، سنجشی صورت گرفته است بین «عاصی» و «عابد». بطوری که به گمان سعدی اگر «عاصی» به سوی خداوند دست بردارد، بهتر از «عابد»ی است که غرورِ عبادت او را متهوّر و مردم آزار کرده است. عین عبارت سعدی مطابق ضبط نسخه یوسفی (ص ۱۸۴)، همانند ضبط فروغی است به این گونه:

«مراد از نزول قرآن، تحصیل سیرتِ خوب است نه ترتیلِ سورتِ مکتوب. عامی متعبد پیاده رفته [است] و عالمِ متهاون سوارِ خفته. عاصی که دست بردارد^۳ به از عابد که درسر دارد».

آخرین عبارت که نبضِ بحث در آن متمرکز است به لحاظ چه چیزی «عابد» که «در سر دارد»، قطعیت و آشکاری معنایی خود را از دست داده است. در بعضی از نسخه‌های مورد نظر آقای دکتر یوسفی عبارت به این صورت است که:

«عاصی که دست بردارد به از عابد که هستی در سر دارد».

برخی از نسخه‌ها نیز به جای «هستی» واژه‌های «کبر، عجب، نخوت» را دارند. همه این ضبط‌ها را دکتر یوسفی در «شرح نسخه بدلها» (۶۹۲) آورده، اما متن را به آن صورت که دیدیم، بدون واژه «عجب» یا امثال آن تصحیح کرده است و انگهی در بخش توضیحات (ص ۵۴۱)، عبارت را به این گونه معنی کرده است:

«نافرمان و گناهکاری که دست به توبه و دعا بردارد بهتر از عبادت‌کننده و پارسایی که [غرور] در سر دارد»

۱. تلفظی است کهن از «آبانی چند».

۲. گلستان سعدی، به کوشش دکتر برات زنجانی، پیشین، چهارده، بسنجید با متن وی، ۱۴۸.

۳. دست برداشتن: دعا کردن، مجازاً روی به سوی خدا آوردن.

با این معنای دقیق، مسلّم است که نمی توان واژه «عجب» را از پاره دوم عبارت مورد بحث حذف کرد چنان که خود دکتر یوسفی در معنایی که برای آن عبارت ارائه داده است ناگزیر از افزودن واژه «غرور» شده است، پس چرا در نفس عبارت گلستان، با تکیه بر چند نسخه واژه ای مانند «عجب» را به نسخه اساس نیفزوده است؟ درحالی که روش او در تصحیح گلستان روشی است که نقصهای نسخه اساس را برپایه ۱۶ نسخه دیگر رفع کرده است. قضا را نسخه های چین نیز این عبارت را بدرستی ضبط کرده اند:

«عاصی که دست بردارد به از عابد که عجب در سر دارد»^۱.

و این ضبط درست است و بدون واژه «عجب»، عبارت به لحاظ ساختار نحوی غلط می نماید. و این از آن مقوله است که گفتم شادروان استاد یوسفی در تصحیح گلستان در شعاع تصحیح فروغی قرار دارد، و عجا که آقای برات زنجانی نیز در همین موضع نشسته است زیرا او نیز در مواردی ضبط های صحیح نسخه های چین را در پای برگ قرار داده و متن را مطابق نسخه فروغی برآورد کرده است^۲ (۱).

به هر حال، این همه، نشان از ارزش نسخه های گلستان موجود در چین دارد، نسخه هایی که در تجدید تصحیح گلستان، می تواند بسیاری از ساختارهای زبانی و روح هنری زبان گلستان را به زبان زمانه سعدی و به روح هنری زبان سعدی نزدیکتر سازد، اما افسوس که آقای برات زنجانی بسیاری از این ارزشهای موجود در نسخه های پکن را در «تجدید نشر» گلستان نادیده گرفته است و به جای آنکه لااقل نسخه های مذکور را بعینه ارائه می داد و یا به تجدید تصحیح گلستان می پرداخت و دو نسخه گلستان موجود در پکن را با نسخه مصحح آقای دکتر یوسفی می سنجید، خود در بسیاری از موارد متن گلستان را چونان نسخه فروغی از آن اثر آراسته است و تجدید تصحیح گلستان را - که می بایست برپایه نسخه های چین، ترکیه، شبه قاره هندوستان و ایران صورت گیرد - تکلیفی جدا از «تجدید نشر» خود از گلستان

۱. باز هم شگفتا که آقای دکتر برات زنجانی با توجه به نسخه فروغی واژه «عجب» را از عبارت مذکور برداشته است (رش: گلستان سعدی، پیشین، ۱۷۴) وانگهی مدعی است که متن انتقادی

گلستان را برپایه نسخ پکن عرضه داشته است!!

۲. رش: یادداشت پیشین، و یادداشت شماره ۳۰.

پنداشته است.

با این همه، برویم بر سرِ سخن که تجدیدِ تصحیحِ متونِ ادبیاتِ تخیلی ضرورتی است که بر اثرِ شناسایی نسخه‌های معتبر، شگرفی تحقیقاتِ مربوط به متون، به دست آمدنِ مؤیداتِ زبانی و مفهومی - که رسیدن به روحِ زمانه و روحِ فردی نویسنده را میسر می‌دارند -، و سنجش، نقد و بررسیِ جمیع نسخه‌های معتبر، و جمیع تحقیقاتی که دربارهٔ متنِ مورد نظر تا روزگاری که یک متن به تجدیدِ تصحیح برگرفته می‌شود، میسر تواند بود، در غیر این صورت، اگر متنی را برای دومین یا چندمین بار به تصحیح گیریم، قطعاً کاری به عنوان «تجدیدِ نشر» ارائه توانیم داد نه «تجدیدِ تصحیح»؛ آن‌چنان که برخی از معاصران ما تصور کرده‌اند.

بحر طویل کمال فارسی

این گفتار را در سه بخش کوتاه پرداخته‌ام:

I. اشاره به یکی دو نکته لازم دربارهٔ بحر طویل فارسی

II. احوال و آثار کمال بن غیاث شیرازی

III. متن بحر طویل کمال

I

بحر طویل فارسی را تاکنون به دو گونهٔ مختلف تعریف و تعبیر کرده‌اند، بگذریم از حدّ و رسمی که متأخران چونان غیاث‌الدین محمد رامپوری و نجفقلی آقا، و معاصران مانند علامه قزوینی و ملک‌الشعراء بهار برای آن برشمرده‌اند و آن را با اوزان هجائی و عروضی تحلیل کرده‌اند و تعلیل^۱؛ آنچه به اعتبار شناخت این‌گونه شعر فارسی درخور توجه است یکی تعریفی است که شادروان مهدی اخوان ثالث به این صورت عبارت کرده است:

«بحر طویل عبارت است از نوعی وزن شعر که براساس تکرار و توالی اختیاری و دلخواه یک رکن یا دو رکن از ارکان و افعیل عروضی بنا شده باشد خواه مفاعیل مفاعیل مفاعیل ... الخ، خواه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ... الخ، خواه مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن ... الخ، و خواه فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن ... الخ؛ الا آنکه در بحور مختلف

۱. حدّ و رسم ارائه شده از سوی آنان را مهدی اخوان ثالث در مقاله «دربارهٔ بحر طویل فارسی» برشمرده و همهٔ آنها را سنجیده و بررسی کرده است ← بدایع و بدعت‌ها، ج ۲، تهران، ۱۳۶۹،

الارکان مثل مضارع: مفعول فاعلات مفاعیل فاعلات - یا خفیف :
 فاعلاتن مفاعلن فعلات نمی توان بحر طویل ساخت؛ زیرا انقطاعی
 در آنها هست که با خصلت اصلی این قسم یعنی زنجیرها طویل
 ارکان و افاعیل مساوی و مکرر مغایر است^۱.

دیگری حدی است که آقای دکتر شفیع کدکنی مطرح داشته و خود آن حد را
 توضیح کرده است که «بحر طویل... صورت خارج شدن تعداد ارکان عروضی یک
 شعر است از حدودی که در سنت عروضی رعایت می شده است و در یک جمله:
 افزودن بر تعداد ارکان و عدم رعایت شماره خاصی برای افاعیل عروضی. منظور از
 افزودن بر شماره ارکان به این معنی است که در تمام اوزان شعر فارسی شاعران
 معمولاً تعداد افاعیل یک بحر را از هشت تا بیشتر نمی کنند مثلاً در وزن فعلاتن یا
 فاعلاتن، و از سوی دیگر منظوم از عدم رعایت شماره ارکان این است که اگر
 موردی در قدیم پیدا شود که گاه وجود دارد و شاعر از شماره هشت تعداد ارکان را
 افزونتر آورده باشد باز هم همه مقصود ما را نشان نمی دهد بلکه عدم رعایت شماره
 خاص در میان ارکان، شرط دیگر این تعریف است^۲».

از تعریف آقای شفیع برمی آید که بحر طویل هایی از قبیل بحر طویل عصمت
 بخارایی و کمال فارسی را - که به عنوان بحر طویل می شناسیم^۳، نمی توان بحر
 طویل نامید؛ زیرا در هر مصراع بحر طویل عصمت مثلاً فعلاتن، نه بار تکرار شده و
 «نظم خاص عددی» یافته است. در صورتی که تأمل بر نمونه های موجود و
 شناخته شده بحر طویل فارسی نشان می دهد که شعر مورد بحث از عصمت
 بخارایی و یا بحر طویل کمال فارسی با آنکه ارکان عروضی آنها در هر مصراع بیش از
 هشت فعلاتن است و در عین حال دارای «نظم خاص عددی» و با «رعایت شماره

۱. درباره بحر طویل فارسی، بدایع و بدعت ها، پیشین، صص ۵۸۳-۵۸۴.

۲. موسیقی شعر، تهران، ۱۳۵۸، صص ۵۰۱-۵۰۲.

۳. بحر طویل کمال را در پایان این گفتار ببینید، درباره بحر طویل عصمت بخارایی «قدیمترین بحر طویل»، مجله سخن، ش ۱۱-۱۲، ص ۲۲ (۱۳۵۲) ص ۱۱۱۴، که با این بیت آغاز می شود: می کشد ترک کماندار مسلمان کش جادوی تو چون کافر مست از مزه بر هر جگری تیر بلا را / تا کشد زار و بهم برزده و مست و سنان خورده و مجروح و دم آزرده و افکار و جگر سوخته ما را - نیز «موسیقی شعر، ۵۰۲ ح.

خاص در میان ارکان؛ با این همه در میان متأخران به بحر طویل شناخته بوده است^۱، و این شناختگی و تمییز هم بجاست؛ زیرا از مجموعه بحر طویل‌های فارسی برمی‌آید که می‌توانیم به وجود دوگونه بحر طویل فارسی قائل شویم:

۱. گونه‌ای از بحر طویل فارسی، که در اجزا و ارکان هر مصراع آن نظم عددی خاص و شماره معین ارکان مشهود است البته که یک یا چند شماره افزونتر بر عدد اجزای دیگر بحور. مانند بحر طویل‌های عصمت و کمال و فیروزشاه^۲.

۲. گونه دیگر از بحر طویل فارسی که شماره خاص در میان ارکان و اجزای هر مصراع رعایت نمی‌شود. مانند بحر طویل واره سید عبدالعظیم بن زین‌العابدین^۳، که هیچ‌گونه ساختاری معین در قافیه و ردیف ندارد، و مانند بحر طویل ساعی شروانی - از مردمان عصر صفوی - که با وجود آنکه نظم عددی خاص در اجزای برخی از مصراعهای آن دیده نمی‌شود ولیکن ساختارهای آن در حوزه قافیه و ردیف به بحر طویل‌های گونه نخست مانندگی دارد^۴.

نکته‌ای دیگر که درباره بحر طویل فارسی می‌بایست نادیده گرفته نشود تاریخ

۱. در نسخه‌های موجود از این بحر طویل‌ها، کاتبان بصراحت، آنها را زیر عنوان «بحر طویل» ثبت کرده‌اند.

۲. مرادی بحر طویل بدرالدین فیروز سویکندی است که تاکنون مورد نقد و بررسی آنان که درباره بحر طویل تحقیق کرده‌اند، قرار نگرفته است. چند بند از بحر طویل مذکور به این قرار است: بگشا چشم ایا شمر جفاکار خطاکار مگو افسانه ایا کافر نادان مریدان، فلک تا ملک و مهر و مه و انجم و انوار ایا کفر ستمکار کجا رستم دستان کجا گبو و نریمان، کجا سام دل‌آرا کجا بهمن و دارا نه سهراب و تهمن نه گودرز و پشوتن مگو بیهوده هذیان منم خسرو جانان، ایا لشکر اشرا ایا قوم ستمکار رسد رستم و سهراب نه اندیشه مه تاب اگر جمله جهان گبو اگر نیو اگر دیو شد اندیشه اختر سحرگاه منور چه اندیشه ضحیم ایا روبه بیغم، انا ابن ولی الله علی اسدالله شجاع طرفینا هو اسم یدالله، ایا روبه مکار ایا کفر ستمکار چه شهباز خرامان کجا زاغ فراوان ایا کافر بیداد کجا اکبر ناشاد منم جنت ماوا غلام شه والا، حسین بی‌کس و بی‌یار غریب است و نه غمخوار حرمهای غریبان عطش گفت در افغان، فغان است سکینه ازان ماه مدینه، ایا مرتد نادان غلام به سلیمان شهنشاه غریبان، غریبانه سلمیان.. الخ - کتاب توحید، چاپ سنگی تهران، ۱۳۴۳ ق، ۱/ ۶-۸.

۳. - موسیقی شعر، ص ۵۰۴ به بعد.

۴. - بحر طویل ساعی، به کوشش آقای محمد محیط طباطبائی، معارف، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، ش ۲، ص ۱۳۶۷، صص ۷۸-۸۷.

پیدایش این نوع وزن است در شعر فارسی. برخی از معاصران ما کوشیده‌اند که از «کهنترین نمونه» های بحر طویل فارسی سخن به میان آرند و بحر طویل های موجود از سده نهم هجری را قدیمترین نمونه های این گونه شعر بگیرند^۱. درحالی که بررسی نمونه های موجود از بحر طویل فارسی - که عموماً تاکنون به پیش از سده نهم نمی‌رسند - حکایت از آن دارند که باید پیشینه این گونه شعر فارسی به پیش از سده نهم برسد؛ زیرا آنچه مسلم می‌نماید این است که مرکز انتشاء بحر طویل فارسی را نباید در حلقه های ادب رسمی و یا در پسندهای ادیبانه و شاعرانه خواص جستجو کرد بلکه بعکس نقطه آغاز آن را می‌بایست در حلقه های مذهبی - ادبی توده انبوه مردم پالید* و اسباب پیدایش آن را در سنت های مذهبی همچون مناقب خوانی و امثال آن پی گرفت.

این که می‌بینیم که بیشترین بحر طویل های فارسی بازمانده از سده نهم و پس از آن رنگ و زنگ عوامانه دارند و یا گویندگان و سرایندگان آنها با پسندهای مردمانه زیسته‌اند، همین نکته را تأیید می‌کند و تأکید. چنانکه مثلاً کمال فارسی که بحر طویل او را پس از این می‌بینید، خود مناقب خوان بوده است و سید عبدالعظیم هم سوخته ای درویش و ش بوده، که «طبری» های لطیف می‌گفته است، و ساعی شروانی هم - آن چنانکه بحر طولیش نشان می‌دهد - قطعاً با پسندهای ساده عوامانه و مردمانه می‌زیسته است و فیروزشاه هم در زمره منقبت خوانان محسوب می‌شده است. از اینرو چون این گونه شعر فارسی در میان مردم زاده شده و پیوندی با سنت های مذهبی و پسندهای هنری آنان داشته، احتمالاً نمونه های شفاهی و زبانی آن - که باز هم احتمالاً پیش از سده های نهم و هشتم هجری وجود داشته - به قید قلم و کتابت نیامده است، اما مکتوب ناشدن آنها با توجه به طبیعت تاریخ فرهنگ عامیانه در قلمرو کتابت نبایست این پندار را استوار دارد که مثلاً نمونه های موجود بحر طویل فارسی را از سده نهم «کهنتر» یا «کهنترین» تلقی کنیم.

۱. به این عنوانها توجه کنید: «قدیمترین بحر طویل»، مجله سخن، پیشین، که به بحر طویل عصمت بخارایی نظر دارد، و «کهن ترین نمونه بحر طویل فارسی»، موسیقی شعر، ۵۰۱، که به بحر طویل واره سید عبدالعظیم از مردمان نیمه نخست سده نهم توجه می‌دهد.

* پالیدن: جستجو کردن، پی گرفتن، معمول در گونه های فارسی خراسان شرقی

II

به هر حال، یکی از بحر طویل‌های بازمانده از نیمه نخست قرن نهم بحر طویلی است زیبا و روان، که کمال‌الدین بن غیاث فارسی از مردمان نیمه نخست سده نهم هجری سروده است. از زندگی او آگاهی کافی در دست نیست، دولتشاه سمرقندی - که در اواخر نیمه دوم از سده نهم تذکره‌اش را تألیف کرده - از وی به صورت مولانا کمال‌الدین غیاث فارسی یاد کرده و درباره او به گونه‌ای سخن گفته که پیش از روزگارش زیسته است.^۱ مآخذ اطلاعات دولتشاه را در خصوص ترجمه کمال نمی‌توان مشخص کرد ولیکن مسلم می‌نماید که او در این مورد از نگاشته‌های نیمه نخست سده نهم بهره جسته است، همچنان پس از سده نهم تذکره‌نویسان عموماً درباره کمال فارسی به تذکره دولتشاه نظر داشته‌اند.

گفته‌اند که کمال فارسی «مردی خوش طبع و دانا و مورخ و حکیم بوده و سرآمد و مقدم اهل طریق، و از معرکه‌گیران فارس، و شاعری فحل»^۲.

درست است که سخنان دولتشاه درباره او - که هم مورخش دانسته و هم حکیمش و نیز هم اهل طریقتش - بظاهر کلی می‌نماید و از مسامحه خالی نیست، اما پاره‌ای از اشعارش گفتار دولتشاه را تأیید می‌کند. از کمال فارسی اشعاری به ما رسیده است که توجه او را به زمینه‌هایی از تاریخ و گرایش به پند و اندرزهای عارفانه تبیین می‌کند.^۳ «حکیم» خواندن او نیز از سوی دولتشاه سخنی است بجا؛ زیرا پیشه کمال و هم طریق تحصیل معاش او فروش ادویه بوده است و ترکیب آنها^۴.

اشعار بازمانده از کمال فارسی، و از جمله پایان بحر طویل او، و نیز گفتار تذکره‌نگاران درباره او مؤید این است که وی به مذهب خاصه بوده و امامی^۵، و در مناقب خاندان طیبین و طاهرین قصایدی غرا داشته و اشعار او در این باب مشهور است اما مرد منصف بوده و در تشیع تعصب ابناء جنس خود را نداشته و اعتدال را

۱. تذکره الشعراء، طبع کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶، صص ۳۱۵-۳۱۶.

۲. دولتشاه، همانجا؛ مرآت الخیال لودی، ۶۶-۶۷.

۳. چون این اشعار تاکنون بچاپ نرسیده است، در پایان همین بخش از گفتار حاضر، آنها را

خواهیم آورد. ۴. دولتشاه، همانجا، روز روشن، ۵۸۰.

۵. واله داغستانی، ریاض‌العشراء، خطی کتابخانه ملک، ش ۴۳۰۱، برگ ۲۳۶، قس: شوشتری، مجالس المؤمنین، ۶۸۲/۲.

رعایت می کرده است»^۱.

سماحتِ مذهبی کمال را این حکایت تصریح می کند که روزی ابراهیم سلطان او را طلبید و پرسید که «از مذاهب چهارگانه کدام بهتر است؟ گفت: ای سلطانِ عالم! پادشاهی در درون خانه نشسته است و این خانه چهار در دارد از هر دری که درآیی در این خانه سلطان را توانی دیدن، توجه کن تا قابلیت خدمتِ سلطانِ خانه حاصل کنی، از «در» سخن مگوی از «صدر» نشان جوی.

شاهزاده بار دیگر پرسید که ای مولانا! متابعتِ کدام مذهب فاضلترند؟ گفت: صالحان هر قومی و هر مذهبی. سلطان را این سخن خوش آمد و مولانا را انعام و اکرام فرمود»^۲.

از عجایب سرگذشت کمال فارسی - که به لحاظ شناختِ بحر طویل او هم درخور توجه تواند بود - این است که وی مردی بوده زیبا سخن و زیباروی، و در میان مردم و با مردم. بطوری که بنابر مشهور پس از نمازِ دیگر در میدانِ سعادت شیراز بساطی می گسترانده و به مناقب خوانی و «سخن» گویی^۳ می پرداخته و از کتاب جاماسب نامه و احکام سخن می گفته است. مردم نیز او را باور داشته اند و از او ادویه می خریده اند و او از این راه هر روز مبلغی درآمد داشته است^۴.

اشعار کمال در قرن نهم و پس از آن شهرت داشته است؛ زیرا نه تنها دولتشاه شعر او را دیده و ستوده است^۵ بلکه امین احمد رازی و واله داغستانی نیز اشعارش را می شناخته اند و هر کدام غزلی از غزلهایش را در تذکره های خود آورده اند^۶. او که در شعر «کمال»، «کمال غیاث» و «ابن غیاث» تخلص می کرده، بدون شک دیوانی داشته است اما تاکنون در هیچ یک از کتابخانه های جهان نسخه ای از مجموعه اشعار او دیده و شناسانده نشده است. فقط در یک جُنگ خطی - که پس از این آن را معرفی خواهیم کرد - یک قصیده و دو غزل او پیش از بحر طویلش ثبت شده، و نیز در جُنگ

۱. دولتشاه، همانجا

۲. همو، همانجا

۳. ظاهراً واژه «سخن» بنابر ضبط دولتشاه، در اینجا دقیقاً به معنای بحر طویل یا نزدیک به آن است، این ضبط را قیاس کنید با دکتر محمد جعفر محبوب، «سخنوری» در مجله سخن، ش ۷، ص ۶۳۳؛ اخوان ثالث، بدایع و بدعت ها، صص ۵۷۵-۵۷۶

۵. تذکره الشعراء، همانجا

۴. دولتشاه، همانجا

۶. هفت اقلیم، طبع تهران، ۱/۲۲۸؛ ریاض العشراء، خطی، پیشین، ۲۳۶ ب

شماره ۱۹۵۴ موزه سالار جنگ مخمسی از او آمده است^۱ و در جنگ شماره ۲۳۲۳ کتابخانه مجلس (تهران) ترجیع بند او را گنجانده اند^۲.
از آنجا که تاکنون اشعار بازمانده کمال عرضه نشده است و نیز به لحاظ آنکه این اشعار آگاهی ما را از روزگار زندگی و هم از طرز و اسلوب سخنوری او دقیقتر می سازد، یک قصیده و سه غزل او را که تاکنون یافته ام، در این بخش از گفتار حاضر نقل می کنم.

قصیده

ز بسم الله الرحمن الرحيم اول کنم مبدا
که آغاز سخن باشد به نام مبدع الاشیا
خداوندی که هست و بود و باشد ذات بی مثلش
مبدا از زن و فرزند و اصل و مولد و منشا
جهانداری که می دانند وحش و طیر و انس و جان
که بی شبهست و بی مانند و بی مثلست و بی همتا
مقسّم رازق الرزقی که خورد از خوان ارزاقش
ز مور و مار تا ماهی ز باز و باشه تا عنقا
میهمن مالک الملکی که بر گردون گردنده
نماید غرّه ماه منور هر مهی غرّا
مصور صانع الصنعی که از آب منی سازد
سهی سروان لاله روی مشکین بو سمن سیما
مقدّس خالق الخلقی کز ابر فیض انعامش
رسد هر ذره را همواره هم ادرار و هم اجرا
مفتّح فاتح الابواب فتّاحی که در عالم
ندارد انس و جان جز بر درِ درگاه او ملجا

۱. فهرست سالار جنگ، ۱۹۵۴/۵، نیز به منزوی، احمد، فهرست مشترک پاکستان، ۲۳۳۰/۹

۲. فهرست کتابخانه مجلس شورا، ۸-۷/۸

مستزّه راحم و رحمن کریمی کز ره رحمت
 به کمتر بنده‌ای بخشد ریاض جنّت و حورا
 مقدّر قاهر قدوس قیّوم قوی قادر
 که هم پیدا و پنهانست و هم پنهان درو پیدا
 چو وصف ذات بیچونش نمی‌گنجد در ادراکم
 بگویم شمه‌ای شرح صفاتش تا کنی اصفا
 زمبدا کرد پیدا پیکر نوری به امرِ کُن^۱
 هنوز از آفرینش نی مسمّی بود و نه اسما
 ازان نور آفرید ایزد وجود احمد مرسل
 به دوشش خلعت یاسین، به فرقش افسرِ طاهّا
 حبیب خالق بیچون، مرادِ حرف کاف و نون
 صفای مروه و یثرب، فروغ کعبه و بطحا
 محیط نقطه عالم مدار زمرة آدم
 نظام کعبه اعظم امام مسجد اقصا
 زفیض نور احمد گوهری رخشان تابنده
 پدید آوردش از حکمت به قدرت داشتش برپا
 در آن درّ درخشنده نظر انداخت چندانی
 که از تاب تبش بگداخت جرم گوهر والا
 غباری و بخاری از دل گوهر معلّا شد
 غبارش گشت مستفل، بخارش گشت مستعلا
 غبارش عین ظلمت شد، بخارش عین نور آمد
 ازان شد قبه گردون، وزین شد عرصه غبرا
 فلک را سایش حکمش به چرخ آورد و گردان کرد
 زمین از باد و میخ کوه سنگین ساخت پابرجا
 فلک با عرش و با کرسی معلق ساخت نه بر هم
 به هفت اقلیم قسمت کرد فرش ربع مسکون را

۱. اشاره دارد به آیه ۱۱۷ از سوره بقره (۲)

زوایای فلک را با ملایک کرد نورانی
 که در تسبیح می‌گویند: سبحان‌الذی اسرا^۱
 ده و دو برج گردان کرد بر گردون‌گردنده
 پیایی بین به گردیدن، گه این زیر و گاه آن بالا
 چو حوت و دلو و چون جدی است و قوس و عقرب و میزان
 حمل با ثور و با جوزا و خرچنگ و اسد عذرا
 درخشان کرد بر سطحش نجوم ثابت و سیار
 به صبح و شام و روز و شب فلک گرد جهان‌آرا
 پس آنکه هفت کوکب ساخت بر افلاک سیاره
 چو کیوان مشتری مریخ و تیر و زهره زهرا
 فلک را هر مهی دارد گهی چون میم و گه چون نون
 گهی فربه، گهی لاغر نمود از طارم اعلا
 دو چار و بیست منزل ساخت تا هر ماه، ماه نو
 برای کسب نور از خور شود پیکِ فلک پیما
 نهاد از امرِ او هر صبح باز چرخ زنگاری
 میان آشیان طاق مینا بیضه بیضا
 به دستِ باد چابک سیر زد فیاض تقدیرش
 فرازِ فرش خاکی سایبان از ابرِ پُرپه‌نا
 بسیط خاک و آب و باد و آتش هر چهار آمد
 محیط یک‌دگر پیوسته زامرِ قادرِ یکتا
 ز تغییر هوا در تابش خورشید تابنده
 ز تأثیر خواص امّهات و جنبش آب‌ا
 به هفت اقلیم عالم چار فصلِ مختلف الوان
 پدید آورد صنعتش زیرِ این تهِ گنبدِ خضرا
 زمستان و بهار و فصل تابستان، خزان با هم
 گهی برف و گهی باران، گهی سرما، گهی گرما

چو آرد آفتاب از حوت در برج حمل، سازد
 چمن چون روضه مینو، زمین چون غرفه مینا
 به مقیاس هیولی روز و شب را راست گرداند
 کند گیتی نگارستان به سانِ جَنَّةِ الماوی
 به امرش هر سرِ سالی صبا سازد مسیح آسا
 به فعلی نامیه اجزای خاک مرده را احیا
 کند در موسم نوروز بهر زینت عالم
 پر از گلهای گوناگون سراسر دامن صحرا
 به نوروزی بدوزد در چمن خیاط تقدیرش
 قبابی غنچه گسلگون کلاه نرگس شهلا
 برای بلبل خوشخوان کند پیدا به فروردین
 ز خاک تیره خار و گل، زخار و خیری از خارا
 فراز بسترِ چوبین^۱ گل گرداند از قدرت
 هزاران بلبل دستان سرای خوشنوا گویا
 به هنگام سحر سازد دهان لاله پر ژاله
 چو دُرچ لعل رَمّانی درون پرلولو [ی] لالا
 فروزد آتش موسی ز شاخ ارغوان و گل
 نماید از شکوفه بر شجر روشن ید بیضا
 بخوری گشته غُبَرُوش میانِ مجمرِ آتش
 نهد زیر درخت نارون از لاله حمرا
 کلاه زرد و دستار سفید و جامه اخضر
 ز انعامش بپوشد در گلستان نرگس شهلا
 چمن را رشک فردوس برین گرداند و سازد
 به فراشی فرش خاک ابرِ آبکش سقا
 در ایامی چنین، ناگه یکی گرما پدید آید
 که همچون موم بگدازد وجود صخره صما

۱. در اصل: فراز سبز چوبین

پزد حلوای بی آتش به نخل از خوشه خرما
 ز برج مه چو آرد در اسد مهر فروزان را
 فروزد آن چنان در کوره چرخ اثیر آتش
 که خون بگدازد و ریزد چو زر از بوته مینا
 در آن مدت ز تاب حیرت گرما عجب نبود
 بجای شاخ مرجان گر برآید آتش از دریا
 حرارت خیزد از باحور^۱ چندانی که هر ساعت
 کشد خورشید میل آهنین در دیده حربا
 میان این چنین گرما بسوزد مرغ پرزنده
 مبدل سازد از حکمت تشنج را به استرخا^۲
 برآرد ناگهان جرم سهیل از گوشه گردون
 رساند مهر در میزان بجنبند صولت نکبا
 شب و روزی که گه کم گاه افزون باشد از دوران
 کشد در پله میزان مساوی هر دو را عمدا
 ز اوج شاخ سازد سیب سیمین آن چنان برتر
 که گویی ماه شد تابان زبرج پیکر جوزا
 تو گویی گوی زرین است آبی گشته آونگان^۳
 صبا آلوده روی او به گرد عنبر سارا
 به صد دستان چکاوک را کند باز از چمن بیرون
 چو طاوسان فرو ریزد شجر را شهپر اندر پا
 میان باغ پر نعمت درآید زاغ پرحیل
 ببندد بار از بستان رود بیرون هزار آوا^۴

۱. باحور: بسیاری و سختی گرما

۲. استرخا: سست شدن، فروشته گردیدن، سستی و فروهستگی

۳. آونگان: آویخته، معلق

۴. هزار آوا: هزار دستان، مرغ خوشخوان، بلبل

چنان گردد به بستان برگِ اخضر بر شجر اصفَر
 که گویی گشت پیدا سربسر را علت صفرا
 چنان بادِ وزان برگِ رزان را در خزان ریزد
 که اطراف چمن پوشد زاوراق شجر دیبا
 درین مه ناگهان آرد درفشِ مهرِ روشن رخ
 به برجِ جدی و انگیزد سپاه صرصر سرما
 در آن مدّت کشد از ابرِ تیره بر هوا پرده
 به روی روز بندد جعدِ گیسوی شب یلدا
 پیایی لشکرِ دی از کمینِ گه چون برون تازد
 کند اسبابِ باغ و بوستان مجموع را یغما
 ز ابرِ تند و تیره رخ چنان گیرد هوا را دم
 که از تأثیر آن گردد چون یخ خون بسته در احشا
 زیبادِ زمهریر و شدّت سرما شود هر دم
 نفس پیچیده در حلقوم و خون افسرده در اعضا
 به جوی از آب بسته آن چنان تیغ و ورق سازد
 که گویی جوشن آب است بهرِ حالتِ هیجا
 دران ظلمت چنان غرّد پیایی رعدِ غرنده
 که از آواز رعد افتد به عالم غلغل و غوغا
 چنان جوید زمین از ابرِ آبِ زندگی هر دم
 که پنداری زمین دارد بکلی رنج استسقا
 بدان سان در زمستان شدّت سرما شود غالب
 که ماهی چون سمندر در دل آتش کند مأوا
 چنین قدرت که داند کرد جز دارنده دانا
 که بی جفت است و بی فرزند و بی مثل است و بی همتا
 خداوندی که پیدا کرد آدم را و در جنت
 پدید آورد از پهلوی آدم پیکرِ حوا
 ز صلبِ آدم و از بطن حوا صانع بیچون
 خلاق کرده در عالم به صنع خویشتن پیدا

کمال علم بر اسما به آدم داد از حکمت^۱
 مکرم کرد ایشان را به تشریفات کرمنا^۲
 اگر تشریف کرمنا به تن داری مشو غافل
 کالانعامی رها کن تا نگردی عاقبت رسوا^۳
 زچاه خار و مار و موش و نیش قبر یاد آور
 بترس ای جاهل غافل ز دام کام اژدها
 تو مارافسایی و مال جهان مارست و می جویی^۴
 مگر نشنیده‌ای هرگز حدیث مار و مارافسا
 زسر بیرون نخواهی کرد چندانی که می بینم
 نوای نغمه مطرب، هوای ساغر و صها
 کجا گردد قبول آخر نماز و روزه و حجت
 که چون خیری کنی داری به کف حلوا، به رخ سبکا^۵
 مسلمان شو به معنی و به صورت تا شوی ایمن
 تو در صورت مسلمانی، نه ای مؤمن نه ای ترسا
 ز «لا» بگریز و در «قالوا بلی» آویز چون مردان^۶
 که تا زود از ولای «لا» بیابی دولت الا^۷
 بدوزان کسوت دین تا بپوشی خلعت رحمت
 بسز بر دامن الا سر مقراض حرف لا
 ز بخل و کبر و حرص و شرک و بغض و غیبت و کینه
 مجرد شو کزین اجرا شود کام دلت مجرا

۱. اشاره دارد به آیه عِلِّمِ الْاَدَمَ الْاَسْمَاءَ. بقره (۲) ۳۱

۲. اشاره دارد به آیه وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ. اسرا (۱۷) ۷۰

۳. کالانعامی: کالانعام + ی نسبت، اشاره دارد به آیه اُولَئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ. اعراف (۷) ۱۷۹

۴. مارافسا، مارافسای: افسونگر مار، مارآموزنده، مارگیر

۵. سَبْکَا: آش سرکه

۶. اشاره دارد به آیه اَلَسْتَ بِرَبِّکُمْ؟ قالوا بلی، اعراف (۷) ۱۷۲

۷. اشاره دارد به آیه لَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ. محمد (۴۷) ۱۹

برو امروز کاری کن به خیر و طاعت و تقوی
 که تا بازت رهند از عذاب آخرت فردا
 ز خاکی عاقبت در خاک خواهی شد بدین معنی
 که سوی کلّ خود باشد همیشه جنبش اجزا^۱
 و گر بساور نمی‌داری حدیث رفتگان برخوان
 که رفتند و رها کردند دنیا را تنی تنها
 کجا شد آدم و ادریس و شیث و نوح و کو صالح
 کجا شد هود و ابراهیم و کو هارون و کو موسی
 کجا رفتند اسمعیل و اسحاق و عزیر آخر
 کجا رفتند شمعون و شعیب و یوشع و شعیا
 کجا شد یونس و جرجیس و کو یعقوب و کو یوسف
 کجا شد ارمیا و دانیال و لوط و کو عیسی
 سلیمان پیمبر کو و داود نبی آخر
 زکریا کو و کو حزقیل و کو ایوب و کو یحیی
 سیامک کو و کو هوشنگ و کو جمشید و طهمورث
 فریدون کو و کو کاوس و کو اسکندر و دارا
 قباد و یزدجرد و سنجر و شاپور و نوشروان
 منوچهر و سیاوش، نوذر و کیخسرو برنا
 کجا شد سلم و تور و ایرج و افراسیاب و کی
 فریدون قیصر و فغفور و خاقان داور دنیا
 کجا شد کورش و کو زردشت و کو فرعون و کو هامان
 کجا شد عاد و کو شداد و کو نمرود نازیبا
 کجا رفتند ضحاک اردشیر و اردمان آخر
 کجا شد اشک بن اشکان و کو محراج و کو لمنا
 کجا رفتند اهل کهف و دقیانوس و کلب آخر
 کجا شد بلعم و کو عوج و بخت نصر و برصیصا

۱. مأخوذ است از مقوله کلّ شیء یرجع الی أصله

کجا شد سام و زال و رستم و سهراب و کو گرگین
 کجا شد گیو و کو گودرز و کو روین تن شیدا
 کجا شد بیجن و بهرام و بهمن کو و کو قارون
 که بودندی به گاوِ معرکه منصور بر اعدا
 کجا شد بهمن و لقمان و کو جاماس و افلاطون
 ارسطو کو و کو بوذرجمهر و بوعلی سینا
 کجا رفتند بطلمیوس و جالینوس و اقلیموس
 ابرهین کو و کو بقراط و کو قصطای بن لوقا
 کجا شد کوشیار و طمطم و سرباد^۱ و بومعشر
 بلیناس و ابوریحان و کو ناقورث و زرقا
 کجا رفتند ابوبکر و عمر عثمان و کو حیدر
 حبیب احمد مرسل، سوار دلدل شهبها
 کجا شد شبّر و شبیر و زین العابدین آخر
 کجا شد باقر و صادق، کجا شد کاظم دانا
 کجا شد آخر ای نادان امام هشتمین کآمد
 غریب طوس بی شبهت علی موسی الرضا حقّا
 تقی کو و نقی و عسکری جز مهدی هادی
 که او نیز آید و بیرون رود همواره چون آبا
 کجا رفتند حوّا ساره و بلقیس و کو مریم
 زلیخا کو و کو هاجر، خدیجه کو و کو زهرا
 کجا شد حمزه و کو عمرو و کو عباس و بو طالب
 مهاجر کو و کو انصار از صفرا و از کبرا
 کجا شد طلحه و سعد و سعید و زید و کو جابر
 کجا شد مالک و کو قنبر و سلمان و بودردا
 کجا رفتند بوجهل و لبید و عتبه و شیهه
 یزید و شمر و مروان و ابوسفیان پُرسودا

۱. سرباد، چنین است در اصل (؟) شاید ضبطی باشد غلط از سنباد (سندباد)

کجا شد عاصم و مأمون و هارون الرشید آخر
 کجا شد نصر سامانی و کو حجّاج جانفرسا
 کجا شد خردک آهنگر و بونصر و بومسلم^۱
 کجا شد احمد زمجی و عبدالله روح افزا
 کجا شد شافعی و بوحنیفه مالک و حنبل
 امام غزنی و غزالی و صفّار و بوعلینا
 کجا رفتند اویس و بایزید و ادهم و منصور
 جنید و شبلی و ذوالنون، کجا شد مرشد کرخا^۲
 کجا رفتند نجم و برمک و فضل و ربیع آخر
 کجا شد حاتم طائی و قیس و جعفر و یحیی
 کجا شد تنگلوша و حنین و ناصر خسرو
 نصیر طوسی و قرلوس و ساریقون و یوحنا
 کجا شد کاوه حدّاد و کو سیف الملوک آخر
 نظام الملک و رای هند و آصف ابن برخیا
 کجا رفتند کعب و غالب و کو عدّ و کو عدنان
 کنانه کو، خزیمه کو، همیسع کو و کو سعیا
 کجا شد امرء القیس و جریر و فارض و حسان
 مقفّع کو، فرزدق کو و اخطل کو و کو اعشی
 نظامی کو و فردوسی و قطران کو و خاقانی
 سنائی کو و کو بندگان و کو عطّار و مولانا
 کجا رفتند سعدی و همام و خسرو و خواجو
 عماد و اوحدی و میرسلیمان سخن پیرا
 کجا رفتند نوروز و گل و رعد و رباب آخر^۳
 هما کو و همایون کو و کو گلشاه و کو ورقا

۲. مرشد کرخا: مرشد کرخ، معروف کرخی

۱. خردک آهنگر: کاوه آهنگر

۳. رعد: چنین است در اصل، و آن یکی از عرائس شعر عرب است، در ادب فارسی رعد عبارت

کجا شد لیلی و مجنون، کجا شد خسرو و شیرین
 کجا شد ویسه و رامین، کجا شد وامق و عذرا
 همه هریک به احوال برون رفتن ازین دنیا
 به گیتی هیچ ذاتی جان نبرد از چنگ بویحیی
 اگر در عالم فانی کسی باقی شدی هرگز
 بماندی احمد مرسل سپه سالار^۱ «أودنی»
 حبیب حق مدار دین پناه عرش علین
 که هست او محرم اسرار وحی و شاه «ما اوحی»^۲
 چو دانستی که در عالم کسی باقی نمی نماند
 به دنیی خیر و طاعت کن برای توشه عقبا
 قناعت گیر و عزلت جو اگر مقصود می خواهی
 که عیسی زین سعادت یافت جا در عالم علیا
 هر آن تخمی که خواهی کشت آن خواهی درود آخر
 چه در عشرت، چه در محنت، چه در سَرّ، چه در ضَرّ
 بدی بگذار و نیکی کن که بسیاری به یاد آری
 که رحمت باد بر اینها و لعنت باد بر آنها
 ز دانا بشنو این معنی به گوش هوش اگر مردی
 که بر قرطاس مسطورست از اهل هنر املا:
 حقیقت جو، طریقت رو، شریعت ورز باید بود
 که قند و روغن و گندم به جمعیت شود حلوا
 گر از ابن غیاث این پند بنیوشی به جان و دل .
 مسخر گرددت کلی ملاکِ مُلکِ استغنا

→ است از عاشق، و رباب عبارت است از معشوق. به همین گونه در برخی فرهنگها هم ضبط شده است ← آندراج، ذیل رعد، اما ظاهراً رعد صورت تحریف شده دَعْد است با دال. چنانکه ابن ندیم اشاره دارد به کتاب دعد والرباب، و هم ناصر خسرو گفته است: چند گفتی و بر رباب زدی / غزل دعد و بر صفات زدی. ← مجتبی مینوی، تعلیقات دیوان ناصر خسرو.

من آن سلطان درویشم که پیش همّت یکسر
 به یک ارزن نمی‌ارزد جهانِ دون و مافیها
 بسان نور در ظلمت ازان معنی شدم ساکن
 که نور اندر سواد آمد دلیل مردم بینا
 چو ظلمت گر سیه پوشم مکن عییم که در هر سو
 سکندروار چون خضرند جوئیای حیات ما
 لباس کسوت عباس همچون کعبه پوشیدم
 از آن هستند جویانم به جابلسا و جابلقا
 چو هست از عاج روز و آبوس شب قفس گردون
 جهان آینه آیین و منم طوطی شکرخا
 چو نظم و نثر پردازم به گوش هوش و دل بشنو
 چو درج حکمت آغازم بیا و چشم جان بگشا
 برای زینت دیوان برون آوردم از دانش
 هزاران گوهر غلطان زبحر طبعِ گوهرزا
 بسی معنی درین ترکیب دلکش جمع ازان کردم
 که گردد بر سر منشور شعر و شاعری طغرا
 اگر برکوه خوانم این حدیث از کوه سنگین دل
 بجای هر صدا خیزد دمام صیت صدقنا

غزل

طرّه طرّار یا زلف است یا گیسوست آن
 غمزه غمّاز یا چشم است یا جادوست آن
 سروِ عرعر یا صنوبر نارون یا نیشکر
 یا قیامت یا قیام قامت دلجوست آن
 برگ گل یا نسترن، ورد طری یا یاسمن
 یاسمن در پیرهن یا خود بر او بازوست آن
 لعل یا یاقوت گوهر بار یا قوتِ روان
 حقه دریا دهن یا دُرِچ پُلولوست آن

جفت یا طاق است یا قوس قزح یا برج قوس
 ماه نو یا قبله یا محراب یا ابروست آن
 دام یا زنجیر یا بندست یا پیچان کمند
 یا گره یا جعدِ پرچین یا زره یا موست آن
 خال تو یا مردم چشم است یا مشکِ ختن
 حال ما یا بندهٔ مقبول یا هندوست آن
 شعلهٔ شمع است یا صبح دوم یا آینه
 یا شعاع شمس یا قرص قمر یا روست آن
 طوطی شکرشکن یا بلبل شیرین سخن
 یا مگر ابن غیاث شاعر خوشگوست آن

غزل

تَهْتَك در سخن گفتن زیان است	تأمل کن، تأمل کن، تأمل
به کارِ بد چو نیکان در جوانی	تعلل کن، تعلل کن، تعلل
به فضل و علم راه حق توان یافت	تفضل کن، تفضل کن، تفضل
ز اندیشه فرو شو لوح و بنشین	توکل کن، توکل کن، توکل
مکن ابن غیاث از کس شکایت	تحمل کن، تحمل کن، تحمل

غزل

تحفةٔ حضرت خدا سخن است	محرم راز انبیا سخن است
اوّل و آخر وجود و عدم	زابتدا تا به انتها سخن است
جبرئیلی که از خدا و رسول	خبری می دهد به ما سخن است
گرنه بیگانه‌ای ازین معنی	آشا شو که آشنا سخن است
کیمیای سخن به دست آور	خاک زر کن که کیمیا سخن است

اما بحر طویل کمال که مقصود اصلی ما از پرداختنِ این گفتار بوده است، به قول خود او «شعری است غزّا»، دارای شانزده بند، که شاعر در آن مفهوم انتظار را در فلسفهٔ مذهبیش با تجربه‌های شاعرانه آمیخته است. بیشترین توانایی کمال فارسی در این بحر طویل بر دو مسألهٔ زبان می چرخد: یکی قدرتِ بهره‌وری او از مجانستِ

نظام واژگانی زبان است و هماهنگی حروف، و دیگری توجّه اوست به بار معنایی واژه‌های همگون. به این مورد که هماهنگی و تکرار حروف نوعی زیبایی می‌آفریند و خواندن آن را با شتاب همراه می‌دارد، توجّه کنید:

... من زار و زردم، درمانِ دردم! می‌ساز دردم، آخر چه کردم، کمتر

زگردم؟ تا چند گردم در کوه و صحرا [بند ۱۲]^۱

و به این مورد بنگرید که چگونه از تکرار پی‌درپی فعلی «آمد» بهره برده و با توجّه به کارکرد پیشوندهای فعلی و تعبیرات فعلی بار معنایی آن را دگرگون کرده و توانایی و تسلط خود را بر زبان نشان داده است:

تاج سرآمد، وین غم سرآمد، جان بر در آمد، وز در در آمد، کان دل

برآمد، دل یاور آمد، کامش برآمد، از بُر برآمد، خود در بر آمد، آن

نخل خرما [بند ۱۴]

از بحر طویل کمال فارسی یک نسخه خطی موجود است که ظاهراً در سدهٔ دهم یا یازدهم هجری به نستعلیق کتابت شده و در مجموعهٔ نسخ خطی آقای افشار شیرازی نگهداری می‌شود. فیلم این نسخه به شمارهٔ ۲۶۰۳ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران هست و من از روی همین فیلم آن را برنوشته‌ام، وقف‌گاههای بندهای بحر طویل را بعهد علامت‌گذاری نکرده‌ام؛ زیرا آهنگ درونی بندها خود حدود آنها را می‌نمایاند. بین هر نیمه‌بند یا مصراع را با یک خط (/) جدا کرده‌ام و برای هر بند شماره‌ای در آغاز گذارده‌ام هرچند که پایان‌بندی بندها را ردیف « آ » روشن داشته است.

III

بحر طویل کمال بن غیات فارسی رحمة الله علیه

(۱) ای اصل اسما فرعت مسماً آلا و نعما، جان و دلِ ما بردی به یغما / ای ماه

سیما لطفی بفرما بگشا معماً از شام ظلما آن چهره بنما

(۲) بس بی‌نظیری بس دلپذیری بدرِ منیری سلطان و میری ما فی الصّمیری / دل

- را نظیری جان را خبیری چون ناگزیری دستم نگیری کافتادم از پا
- (۳) مجنون و خواری محزون و زارم بی اختیارم بی اعتبارم آشفته کارم / بس ببقارم در انتظارم طاقت ندارم در زیر بارم زین سود و سودا
- (۴) ای ماه چنگی در سیرِ خنگی با ما به جنگی پورِ پشنگی شوخی و شنگی / بهوش و هنگی^۱ بس بادرنگی در این دورنگی ماه فرنگی شمع بخارا
- (۵) آن چشم و ابرو بر ترکِ هندو^۲ دردست دارو تا چند هرسو گردم به پهلوی / بگشای گیسو و ز جعد آن مو بنما به ما روای سروِ خودروای ماه خود را
- (۶) در حسنِ آنی^۳ یا بیش از آنی گرچه زمانی ما را زیانی جان و جهانی / از ما جهانی سروِ روانی قوتِ روانی آرام جانی ای شوخ رعنا
- (۷) زیبانگاری خرم بهاری بس گلعداری امیدواری از روی یاری / با ما چه داری رحمی نیاری کز ببقاری در سوگواری گشتیم شیدا
- (۸) ای شمع محفل وی ماه محمل در این منازل منزل به منزل بُردی ز ما دل / زین کار مشکل شد غصه حاصل از لطف شامل بُرُقع فرویل بر رُخ خدا را
- (۹) عذری میارم یعنی می آرم دفع خمارم خیز از خم آرم در پای دارم / تا پای دارم اینست کارم کین تخم کارم زار و نزارم پنهان و پیدا
- (۱۰) عالم دویدم هرجا رسیدم بویت شنیدم جامه دیدم وز خود بُردیم / عشقت گزیدم هجران کشیدم نازت خریدم کامی ندیدم بر من ببخشا
- (۱۱) نیروی چینی^۴ تاراج دینی تا کی چینی بس نازنینی روح الامینی / یا حور عینی زهره جبینی ماهِ زمینی سنگین سرینی ای سیم سیم
- (۱۲) نام تو وِ زدم روی تو دردم رخسار زردم من زار و زردم درمانِ دردم / می ساز دردم آخر چه کردم؟ کمتر ز گردم؟ تا چند گردم در کوه و صحرا
- (۱۳) تا آن پسر شد دل رفت و سر شد در غم بسر شد جان در بدر شد وز دل بدر

۱. هنگ: دانایی، هوشیاری

۲. کمال به رنگ تُرک (سفیدی، روی معشوق) و هندو (سیاهی، زلف معشوق) نظر دارد.

۳. آن: حالت و کیفیتی است معنوی در حُسن خوبان. حافظ به همین «آن» اشاره دارد: شاهد آن هست که موئی و میانی دارد / بنده طلمت آن باش که آنی دارد

۴. چنین است در اصل، آیا تشبیهی است که شاعر معشوقش را به معجون و مقوی که در روزگارش از چین می آورده اند، مانده کرده است؟

شد / زیر و زیر شد بی خواب و خور شد خون در جگر شد چون از نظر شد
آن روی زیبا

(۱۴) تاج سرآمد وین غم سرآمد جان برادر آمد وز در درآمد کان دلبر آمد / دل یاور
آمد کامش برآمد از بڑ برآمد خوش دربر آمد آن نخل خرما

(۱۵) دارم خیالی فرخنده فالی خوش اتصالی خرم وصالی بی انفصالی / ملکی و
مالی قدر و جلالی جاه و جمالی داری کمالی ابن غیاثا

(۱۶) عیشت مدام است با ننگ و نام است کارت به کام است ماهت غلام است یا
رب کدام است / ما را امام است شیرین کلام است ایهام تام است یعنی تمام
است این شعر غزا

تصرف در طریق طبیعی شعر فارسی

شعر فارسی که در طول هزار و اندی سال در قلمرو جغرافیای زبان فارسی چونان درختی گشن، ذهن و زبان فارسی‌زبانان را در سایه نوازنده خود می‌نواخت، از سبک خراسانی سرچشمه گرفت و به رودخانه موج سبک هندی رسید چنان که از سرچشمه تا رودخانه به طبیعتی می‌ماند دست نخورده و طبیعی. اگر اندک‌مایه خسی داشت و یا خاشاکی، دُرهای یتیم در بطن صدفهای سیمین بسیار پرورد اما آن‌گاه که به اوج طبیعت خویش دست یافت هرچند می‌توانست راه همواری دیگر در طبیعت خود بجوید، ناگاه به مانع اذهان تنبل بازگشتیان دچار شد و سیر طبیعتش را از دست داد و آنگاه توسط نوجویان دگرگون گشت و...

از این پیش درآمد ممکن است خواننده ناآشنا به سرگذشت طبیعی شعر فارسی چنین تصور کند که نگارنده سر آن دارد که ستیز کهنه و نو را از سر گیرد و جدالی را که سالها پیش در میان کهنه‌جویان و نوپردازان صورت گرفت بازگوید. حال آن که چنین نیست زیرا جنگ کهنه و نو در قلمرو شعر و ادب فارسی برای دو سوی درگیر توجیه شده است و اگر بعضی از ناآگاهان به آشتی نوگرایان و کهنه‌جویان پی نبرده‌اند، می‌توانند حرکت‌های نوگرایان را به جانب «کهنه پخته» و تلاش کهنه‌گرایان را در شناختن و شناسانیدن «نو پخته» بنگرند و به تأمل بر دو اثر ارزنده‌ای که در اواخر سال ۱۳۶۸ به نام‌های روشن‌تر از خاموشی و چشمه روشن عرضه شده است بسنده کنند و در فضای روشن‌گزینشگر نوگرایی روشن‌تر از خاموشی به سوی نو کهنه‌نما روشن شوند و از چشمه اهتمام تحلیل‌گرایانه و بینش استادانه چشمه روشن به سوی نو پخته، جرعه‌ای بنوشند.

هم نگارنده که به مقتضای سن و سال در قلمرو نوگرایی گذران داشته و پس از نوجویی به سخته‌های مشهور به کهنه پرداخته و بر جدال‌های کهنه‌گرایان و نوجویان

تأمل داشته است حتی نقیض واژه‌های «نو» و «کهنه» را بر طراز شعر و ادب ناخوش می‌داند و نابرازنده. پس مرادش از پیش کشیدن تمهید مذکور این است که چون رودخانه دلنواز و آرام شعر فارسی با طبیعت دلنشین، مواضع خرم سبکهای خراسانی و عراقی را پی کرد، به موضعی مّوّاج به نام سبک هندی دست یافت که این سیر و گذرها همه طبیعی بود و با هنر شاعری - که با طبیعت پیوندی استوار دارد - قرین و نامزاد، اما به عللی که خواهیم گفت، دوبار دچار تصرف گشت:

یکی تصرفی بود ناآگاهانه که بازگشتیان در مسیر طبیعی شعر فارسی دستی بردند ناشیانه؛

دو دیگر تصرفی که از قلب تصرف ناآگاهانه بازگشتیان به حاصل آمد و آن تصرف نیما و اصحاب او بود که به رغم بازگشتیان که شعر فارسی را از ساختارهای طبیعی آن دور کرده بودند، اینان با آگاهی و شعور شاعرانه دوباره طبیعت شعر را به آن بازگردانیدند.

تصرف در طریق طبیعی شعر فارسی در دو نوبت مذکور، سؤالهایی برمی‌انگیزد از این دست که چرا بازگشتیان به طبیعت شعر فارسی در سبک هندی آن دست بردند؟

آیا آنان از سنتهای ساختاری در شعر سبک هندی دریافت درستی داشتند؟
 آیا اصحاب بازگشت، با تقلید و تتبع، شعر فارسی را مجدداً در مسیر طبیعی آن سوق دادند و انقلاب ادبی‌شان را در قلمرو شعر فارسی شناساندند؟
 آیا وجود آنان در پیدایش راه نیما مؤثر بود؟

آیا تصرف نیما و اصحابش با طبیعت شعر فارسی سازواری داشت و پیوندی با رودخانه شعر فارسی که تا جایگاه سبک هندی رسیده بود، به وجود آورد؟
 آیا سبک نیمایی در شعر فارسی به قلمرو زبان فارسی راه یافت؟

در پاسخ به دو پرسش نخست، نگارنده بر آن نیست که از شناسه‌ها و خصیصه‌های لفظی و معنایی سبک هندی در شعر فارسی یاد کند چرا که پیش از این محققان در این باره گفته‌اند و مکرر هم کرده‌اند، بلکه در پی آن است که پیش از نمودن علت اصلی که بازگشتیان را به تصرف در طریق طبیعی شعر فارسی سوق داد، از رازی ناگفته در شعر فارسی سبک هندی سخن گوید، هرچند کوتاه باشد و به اختصار.

بیشتر محققان معاصر آن‌گاه که از شناسه‌های سبک هندی در شعر فارسی سخن رانده‌اند، از ساختارهای شعر صائب تبریزی چنان یاد کرده‌اند که از ساختهای شعر بیدل دهلوی. و این رویه در شناسایی سبک هندی حکایت از آن دارد که محققان مزبور به یک‌گونه ساختاری در شعر فارسی سبک هندی نظر دارند که بدون تردید نظری است نارس و حاکی از عدم آشنایی بر سروده‌های شاعرانی که سبک هندی را در شبه قاره هندوستان و در قلمرو زبان فارسی ریخته و پرورده‌اند. با مروری بر دیوانهای شاعران صف نخست که ماهتاب شعرشان را بر رودخانه سبک هندی تابانده‌اند، می‌توان دریافت که در آن سبک لااقل دوگونه فرم زبانی و داده‌های ساختاری وجود دارد:

یکی گونه ساخت زبانی و شاعرانه آن دسته از سخنوران ایران زمین که راز و رمز زبان فارسی را کم و بیش در ایران دریافته و به شبه قاره هند کوچیده، و یا در ایران با سروده‌های سخنوران سبک هندی آشنا شده بودند. سروده‌های این دسته از شاعران - که می‌بایست آنها را ملایمتر و در راستای مسیر طبیعی شعر فارسی و دنباله راه روشن شاعران سبکهای خراسانی و عراقی دانست - با آن که خیالبندهای نازک دارد ولیکن غالباً ساختها و پسندهای زبانی و اسباب شاعرانه آنها با فرم و ساخت و ابزار شاعری رایج در ایران همگون است و همسان. برای روشن شدن این مطلب به غزلی از غزلهای صائب توجه کنید که او با انباشته‌ای از ساختهای زبانی رایج در ایران به هندوستان رفت و در سبک هندی نشانه شد.

به جای بساده اگر در پیاله آب کنیم

ز تنگ حوصلگی مستی شراب کنیم

چو نخل موم برروبار ما ملایمت است

چگونه سینه سپر پیش آفتاب کنیم

چو موج بر صف دریا زنیم و خوش باشیم

به خویش کار چرا تنگ چون حباب کنیم

اگر نه خاطر روی تو در میان باشد

ز آه چشمه آینه را سراب کنیم

بیاض گردن او گر به دست ما افتد

چه بوسه‌های گلوسوز انتخاب کنیم

کدام عیش به این عیش می‌رسد صائب

که ما و دختر رز سیر ماهتاب کنیم
در غزل مزبور هرچند خیالبندهای نازک طرز هندی روشن می‌نماید وجود
«بوسه‌های گلوسوز»، «سیر ماهتاب کردن» و «چشمه آینه» تأثیر ساختارهای زبان
شاعرانه سبک هندی را در آن مسلم می‌دارد، اما همین ساختهای زبانی در بافتی از
ساختارهای زبان نشسته که شالوده آن را زبان فارسی ایران ریخته است نه فارسی
رایج در هندوستان روزگار صائب. از این جاست که غزل مذکور را فارسی‌زبانانی که
راز و رموز سخن شاعران زاده و پروده هند را در سبک هندی نمی‌دانند و
نمی‌پسندند، می‌خوانند و بهره می‌گیرند.

به اعتبار همین گونه ساختهای زبانی و اسباب شاعرانه است که سروده‌های
صائب و امثال او چون با صور زبانی در ایران تشبیه داشته است با همه مخالفت‌هایی
که ادیبان عصر قاجاری با سبک هندی کرده‌اند، نتوانسته‌اند دیوان وی و اقراش را از
نظر جمهور شاعران و شعر دوستان روزگار خود بیندازند هرچند که پرده‌هایی به
درازای چند دهه بر شعر آنان فرو کشیدند.

اما گونه دیگر سبک هندی که ساختهای زبانی و پاره‌ای از اسباب شاعرانه آن با
توجه به داده‌ها و پسندهای زبانی گونه فارسی رایج در هندوستان به حاصل آمده، به
همت سخنورانی پرورده شده است که در شبه قاره هندوستان زاده شده و قوه
تخیلشان را با طبیعت همان‌جا پیوند داده و ساختهای زبانی ایران را چونان عادات
زبانی گونه فارسی هندوستان تجربه نکرده و از قلمرو گونه‌های فارسی ایران دور
مانده بودند. اینان که همچون بیدل دهلوی و اقرا و امثال او، قلعه‌ای دیگر از سبک
هندی را تسخیر کردند، ساختهای گونه فارسی هند را در سروده‌هایشان ضبط
می‌کردند و به اسباب شاعرانه‌ای که از طبیعت پیچیده و رنگارنگ شبه قاره
هندوستان برمی‌خاست و دیرباب می‌نمود و وهم‌انگیز، اعتنا داشتند. به نمونه زیر
از این گونه سبک هندی توجه کنید که غزلی است از غزل‌های شیوا و کم‌استعاره بیدل:
روشن‌دلان چو آینه بر هرچه روکنند

هم در طلسم خویش تماشای او کنند

این موجه‌ها که گردون دعوی کشیده‌اند

بحر حقیقتند اگر سر فرو کنند

عنقااست در قلمرو امکان بقای عیش

اینجا بهار را ز قفس رنگ و بو کنند

ای غفلت! آبروی طلب بیش ازین مریز

عالم تمام اوست که را جستجو کنند

پُرسرکش است حُسن همان به که بیدلان

آیینۀ داری دل بی آرزو کنند

آسوده زی که اهل فنا پیش از انتقام

از وضع خویش خاک به چشم عدو کنند

بیدل! به این طراوت اگر باشد انفعال

باید جهانیان ز جبینم وضو کنند

در ابیات مذکور هرچند ساختهای زبانی از جهتی با ساختهای گونهٔ فارسی ایران

مانندگی دارد، اما در بافت و ترکیب، فرمی یافته‌اند که گونهٔ فارسی هندوستان روزگار

بیدل را می‌نمایانند. رابطهٔ «آینه» و «دل» در مصراع اول هرچند در ادب فارسی،

برخاسته از اندیشه‌های خانقاه‌های است اما «روشندلانی که چون آینه بر هرچه روی

می‌کنند...» ساختی است که با سنتهای زبان خانقاهیان هندی سازگاری بیشتری دارد.

«گردن کشیدن» هم یک ساخت زبانی رایج در زبان فارسی است اما «موجها که گردن

دعوی می‌کشند» ساختی است از اسباب زبان شاعرانه که خاستگاه آن را می‌بایست

در طبیعت ویرانگر آب در شبه قاره جستجو کرد. مصراع ششم نیز پیداست که

ساختی است و هم‌آمیز و نمونه‌های آن را در شعر شاعرانی که با سنتهای فکری و

ساختهای زبان فارسی ایران ارتباطی نداشته‌اند، بسیار می‌توان یافت. در مصراع

هفتم هم «آبروی ریختن» ترکیبی است فعلی و معمول فارسی‌زبانان، اما «آبروی

طلب ریختن» تکاملی است که به سنتهای فکر و زبان فارسی هند مربوط است.

به هر حال، بازگشتیان نه تنها از این گونهٔ شعر سبک هندی - که گونهٔ هندی آن

سبک به‌شمار است - دوری جستند، بلکه از گونهٔ نخست آن - که گونهٔ ایرانی سبک

هندی است و با ساختهای زبانی و سنتهای فرهنگی ایران مانندگی داشته است - نیز

احتراز کردند. البته روی گرداندن آنان از شعر سبک هندی بدون شک بر اثر ابهاماتی

بوده است که در گونهٔ هندی سبک هندی موجود بوده، و چون بازگشتیان نتوانستند گونهٔ

ایرانی سبک هندی را از گونهٔ هندی آن سبک ممتاز کنند، بنابراین از هردو گونهٔ مزبور غافل

ماندند و بهره نبردند. علت این غفلت و بهره‌ور ناشدن بازگشتیان از گونه‌های دوگانه شعر سبک هندی و نیز تصرف آنان در طریق طبیعی شعر فارسی را باید در تصویری که آنان از اثر ادبی داشته‌اند، جستجو کرد. از سروده‌های منوچهری‌وار و فرخی‌گونه و عنصری سان قاتنی - که شاخصترین شاعر بازگشتی است - برمی‌آید که آنان شناسه اصلی یک اثر ادبی یا به تعبیری دیگر خصیصه یک شعر ناب را در آسان بودن و معانی عریان آن می‌جسته‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که شعر خوب آن است که ضمیر شاعر با خواندن گذرای شعرش آشکار گردد. این پندار آنان که در ذهن و ضمیر بعضی از ادیبان معاصر نیز رسوب کرده است از عدم آگاهی آنان نسبت به تطوّر و تکامل داده‌های هنر شاعری و تأثیر آن بر زبان و ساختهای شاعرانه حکایت دارد. آنان خوش داشته‌اند که شکوفه دلپذیر سبک خراسانی با معانی زودیباب و ایماژهای استوار اما تشبیهی و گاه ناپیچیده آن عمری دراز داشته باشد و اگر آن شکوفه می‌شکوفد و باز می‌شود و به سان گل سبک عراقی - که آنان بیشتر به الفاظ فخیم آن اعتنا داشتند - می‌نماید هم برایشان دلنشین و گیرا می‌نمود اما اگر آن گل بنابر طبیعت خود، آفتاب آخر بهار و اول تابستان را در تاروپود خود احساس می‌کرد و چونان گلبرگ پهن و تُنک سبک هندی ظاهر می‌شد به نزد آنان ناخوش بود و نازیبا. این پسند بازگشتیان به حکایت آن پدر و مادر می‌ماند که فرزندشان را در ایام طفولیت و با طبیعت شیرین کودکی دوست می‌داشتند و در نوباوگی نیز که گفتار و کردارش نماینده گفتار و کردار پدر و مادر می‌نمود، خوشایند آنان بود و چون به بلوغ جسم و روح نایل شد و شناسه‌های فطری و داده‌های خودی او شکوفا شد او را طرد کردند و بی‌توجهی به او را خوشتر داشتند. بنابراین نخستین انگیزه‌ای که بازگشتیان از سبک هندی در دوگونه ایرانی و هندی آن غفلت کردند این بوده است که آنان داده‌های زبانی و اسباب خیال‌انگیز شعر را امری بی‌جان، ایستا و ناپویا می‌دانستند، غافل از این که دستگاه سه‌گانه زبان - اعم از دستگاه صوتی و واژگانی و ساختی - و نیز سرمه خیال شاعرانه پدیده‌هایی زنده‌اند که جان آنها را اهل زبان، خاصه ارباب شعر و ادب، بنابر طیران ذهن و ضمیر و برپایه مقتضیات تکاملی به آنها می‌دمند. دومین انگیزه‌ای که بر اثر نکته مذکور در ذهن بازگشتیان خانه کرده و آنان را حتی از گونه ایرانی سبک هندی به دور داشته - همچنان که پیش از این اشاره شد - آسان‌یابی و عریان‌جویی آنان بوده است از شعر و بطور کلی از یک اثر ادبی. بازگشتیان نخست سادگی در ژرف ساخت

و ساخت شعر فارسی را استقبال می‌کرده‌اند و نمی‌دانستند که خصیصه‌ای که به یک شعر و یا به یک اثر، پروانه و رود به قلمرو ادب را می‌دهد ابهامها و ابهامهای خاصی است که از ژرف ساخت ذهن شاعر و ادیب به روستا ساخت زبان تأمل برانگیز او سرایت می‌کند و واژه به نزد او شیئی می‌شود که در حجابهای مخیلاته فرو رفته در کارگه معانی در حریر ساختهای رستاخیزانه زبانی چنان می‌پیچد که باز یافتن آن محتاج درنگ و تأمل است و به عبارتی دیگر اندیشه‌انگیز است و بیداری‌آور. این ساده‌جویی بازگشتیان هرچه بوده باشد گو باش ولیکن ما آن را اگر به حب و بغض سنتهای فرهنگی به نزد آنان منسوب نکنیم بی‌تردید می‌توان آن را به تنبلی ذهن آنان نسبت داد هرچند که چون آنان از هیأت تکامل یافته داده‌های زبانی در سبک هندی روی پرتافتند و به ساختهای زبانی و اسباب شاعرانه فرخی و عنصری و منوچهری و بالاخره خاقانی و نظامی پرداختند و نتوانستند از قلمرو سلطنت ساختارهای شعری آنان به‌در آیند، ناگزیر به آرکائیسیم زبان - آن هم در هیأت ساده و مکرر آن - روی آوردند و به ساخت زبانی شعر در ریختن سبکی از واژه‌های غلیظ و ناهماهنگ - که جز ابهامهای تصنعی و ثقیل نمی‌آفریند - بسنده کردند، و بعضی از آنان در حد بسیار زیاد و غیرطبیعی واژه‌های کهن و کلمات باستانی را در شعر گنجایند و آغوش سروده‌هایشان را - که براساس فلسفه پیدایش سبک بازگشت می‌بایست آسان و زودیاب می‌بود - به روی واژگان مرده و نیم‌جان چنان گشودند که خواننده حین خواندن قصاید آنان می‌پندارد که به روزگار منوچهری و یا خاقانی می‌زید، آن هم نه در سایه گوارای خیال خاقانی یا منوچهری بل در دشت سوزان واژگان آنان.

باری، با چنین دریافتی نادرست از شعر و یک اثر ادبی در ساختهای دوگانه سبک هندی بود که بازگشتیان در طبیعت شعر فارسی تصرفی سست و سطحی به عمل آوردند و نه تنها راهزن طبیعی شعر فارسی شدند بلکه هرگز نتوانستند خزانه‌ای چونان منوچهری ابداع کنند یا، با کاروان حله فرخی سفر گزینند و یا آینه عبرتی همچون خاقانی بیافرینند و طرزی نو به وجود آرند که مسیر طبیعی سبکهای خراسانی و عراقی دنبال شود. از این رو تلاش ادبی آنان هرچند در نظر خودشان انقلابی بود در شعر فارسی، ولیکن چنین تصویری از بازگشت نادرست آنان، حتی در میان فارسی‌زبانان شعر دوست و شعرخوان معاصرشان هم پذیرفته نبود، به همین سبب، آن‌گاه که بازگشتیان شعر منوچهری وار و خاقانی‌سان می‌ساختند، بسیاری از

فارسی‌زبانان قلمرو ایران با آن که گونه هندی سبک هندی را مقبول نمی‌دانستند، اما به گونه ایرانی سبک هندی توجه می‌کردند. تداوم شعر و شعور صائب در میان ایرانیان آن روزگار و نیز در عصر ما و هم وجود نسخ متعدد دیوان او در ایران عصر بازگشت، از چنین گرایشی به گونه ایرانی سبک هندی در عهد بازگشت و پس از آن خبر می‌دهد. در قلمرو زبان و ادب فارسی هم سبک بازگشت راه نیافت و مقبول نیفتاد. البته درست است که پیش از بازگشتیان، قلمرو فارسی‌زبانان در قسمتهای بخارا و ماوراءالنهر از پسندهای مذهب گویانه صفویان دور افتاده بود و رابطه فرهنگی خود را که با شبه قاره هندوستان از سده‌های هفتم و هشتم آغاز کرده بود، دنبال می‌کرد و به بیدل‌خوانی توجه داشت. و نیز درست است که قبل از بازگشتیان، خراسان شرقی از ساخته‌های زبانی و ستنهای فرهنگی ایران برید و به نام افغانستان، با ستنهای فرهنگی و داده‌های زبانی شبه قاره هند پیوندی تنگاتنگ پیدا کرد و نه تنها به سروده‌های بیدل دل داد، بلکه درباره اشعار صائب نیز نظری صائب داشت و هردو گونه سبک هندی را پذیره بود، هرچند به پیشینیان چون حافظ، مولوی و غیره هم می‌پرداخت. بنابراین اگر نفوذ طرزی مشخص از شعر فارسی را در قلمرو دوگانه یا چندگانه فارسی‌زبانان معیاری برگزیم که به مقبولیت طرز مزبور اعتبار می‌دهد «شعرناشعر» بازگشتیان هرگز به این قلمرو راه نیافته و هیچ‌گاه با چنین معیاری قابل سنجش نبوده و نیست، درحالی که دیگر طرزهای شعر فارسی با معیار مذکور به آسانی قابل ارزیابی است. وقتی سبک خراسانی چنان می‌نماید که در آذربایجان مورد تتبع و استقبال قرار می‌گیرد، و وقتی ساخته‌های زبانی و شاعرانه مولوی و حافظ در قلمرو فارسی‌زبانان، قرنهای متوالی مورد نظر شاعران است و وقتی شعر نو فارسی در قلمرو فارسی‌زبانان و فارسی‌دانان دور از مرزهای معاصر ایران مورد تأمل و تتبع و اقبال است و آن‌گاه طرز بازگشت حتی در اذهان مانوس به ستنهای فرهنگی و زبانی ایران رسوب نمی‌کند نشان از آن دارد که سبکهای مذکور به رغم طرز بازگشت، با طبیعت شعر فارسی سازگار است و قابلیت تطبیق را با پسندهای زبانی و طیران خیال فارسی‌زبانان دارد.

غفلت بازگشتیان حتی از گونه ایرانی سبک هندی و تصرف آنان در طریق تکامل طبیعی شعر فارسی، هرچند بسیاری از فارسی‌زبانان را نسبت به ساخته‌های زبانی و ساختارهای شعر سبک هندی ناآگاهانه بدبین کرد ولیکن سبب بیداری‌ای

شد که از یک سو ایرانیان در شناخت خود از شعر سبک هندی، خاصه گونه ایرانی آن تجدید نظر کنند و از سوی دیگر حادثه‌ای در تاریخ شعر فارسی بیافرینند که در عین ابداعی بودنش طبیعت تکامل یافته شعر فارسی را در سبکهای خراسانی، عراقی و هندی، قرین کمالی درخور تحسین سازد، حادثه‌ای که نتیجه‌اش شعر نو فارسی است، شعری که امروز در گستره جغرافیایی زبان فارسی شناخته است و در حد وسیعی مورد توجه و تأمل و بیداری.

حادثه شعر نو در زبان فارسی، که بر اثر تصرف ناآگاهانه بازگشتیان در طبیعت شعر آن زبان روی داد، هرچند خود تصرفی دیگر در طریق طبیعی شعر فارسی محسوب است اما تصرفی است آگاهانه، که بر پایه شناخت دقیق از ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه صورت گرفت و براساس آگاهی عمیق از صورتهای ادبی و تکامل داده‌های یک اثر ادبی شکل پذیرفت، آن‌چنان که شناخت و آگاهی متصرف یا متصرفان این نوبت را نمی‌توان با متصرفان نوبت نخست قیاس کرد و حتی درست نیست که از آنان به عنوان متصرفان طریق طبیعی شعر فارسی سخن گوئیم بلکه اینان را می‌بایست به صورتهایی چون «دمندگان جان تازه در کالبد شعر فارسی» و «سوق‌دهندگان شعر فارسی به سوی طبیعت آن» و یا با تعبیرهایی بهتر از اینها بخوانیم طبیعتی که هم با طبیعت تاریخی شعر فارسی پیوستگی دارد و هم با طبیعتی که به مقتضیات زمان، دگرگونی‌هایی یافته است، طبیعت روزگار ما. ماندگی‌هایی که در ساختهای زبانی و ساختارهای شعری نوپردازان با داده‌های زبانی و یافته‌های شاعرانه شاعران پیشین چونان فردوسی، خاقانی، نظامی، سعدی، مولوی، حافظ و غیره مشهود است، و تشبیهی درخور تأمل که میان اسباب شاعرانه شعر سبک هندی آن و شعر نو دیده می‌شود و رد پای ساختارهای خیال‌انگیز بیدل و صائب که در سروده‌های سهراب سپهری و امثال او پیدا است از روایی و پیدایی طبیعت شعر فارسی خراسانی، عراقی و هندی در شعر نو حکایت دارد و از پیوند بجای طبیعت شعر نو با طبیعت تاریخی شعر فارسی خبر می‌دهد.

پیوستگی در میان طبیعت شعر نو و شعر کهن فارسی و نیز ماندگی‌های آگاهانه و در عین حال تازه و متکامل که در ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه بین شعر نو و شعر سبک هندی و یا سبکهای پیشین آن آشکار است، باعث شد که از یک سو حجاب فترت و وقفه‌ای که بازگشتیان در تاریخ طبیعی شعر و در قلمرو جغرافیایی

زبان فارسی ایجاد کردند فرا پس رود و شعر نو در ورای مرزهای سیاسی ایران، در میان فارسی‌گویان و فارسی‌دانان تاجیک و افغان و هندی رواج پذیرد و از سوی دیگر ساختهای زبانی و داده‌های شاعرانه شعر نو، حتی بر شاعرانی که هرگز عروض نیمایی را نپذیرفتند و یا نفهمیدند اثر بگذارد و شعرشان را در قالبهای کلاسیک تازه و نو بنمایاند.

پیش از این گفتیم که یکی از معیارهایی که به اعتبار آن می‌توان، سبکهای شعر فارسی را ارزشیابی کرد، این است که سریان و جریان کیفی و کمی آن را در قلمرو زبان فارسی جستجو کنیم. شعر نو برپایه این معیار، با آنکه عمری دراز و طولانی ندارد، درخور توجه بسیار است. سوای ایران که زادگاه سبک نیمایی در شعر فارسی بشمار می‌رود، در دو منطقه سیاسی زبان فارسی یعنی افغانستان و تاجیکستان نیز شعر نو جایی فراخ دارد و حتی در شبه قاره هند و پاکستان نیز ادیبان و شاعران فارسی‌دان با آن آشنایند و در خصوص آن تحقیقاتی دارند.

درست است که برخی از فارسی‌زبانان در قلمرو جغرافیایی زبان فارسی و بیرون از حوزه سیاسی ایران به هلت نبودن وزن دیداری^{۳۳} در شعر نو، چنین تصور کردند که صرفاً با کوتاه کردن و بلند نمودن ارکان عروضی مصراعها به شعر نو دست یافته‌اند، اما کم نبودند و نیستند که شعر نو را چه در ژرف‌ساخت ذهنی و چه در روساخت طبیعی شعر دریافتند و آن را در جامعه فرهنگی خود رسوب دادند. آوردن شواهدی از شعر این دسته از شاعران تاجیکستان، افغانستان و شبه قاره هندوستان در حوصله این گفتار نیست، به یک نمونه آن، که گوینده‌اش را خوانندگان ایرانی بدرستی می‌شناسند و او را صرفاً از زمره شاعران کلاسیک معرفی می‌کنند - یعنی روان‌شاد خلیل‌الله خلیلی - بسنده می‌کنیم:

شب اندر دامن کوه،

درختان سبز و انبوه،

۳۳. وزن دیداری، که بر اثر آداب کتاب‌آرایی و سنت کتابت در شعر کهن فارسی بوجود آمده، عبارت است از قرینه‌سازی در ضبط ظاهر دو مصراع متقابل، و هم ایجاد قرینه‌های همگون بین آن دو مصراع با مصراعهای دیگر.

ستاره روشن و مهتاب در پرتوفشانی،
شبِ عشق و جوانی.

میان سبزه و گل،
نشیمنگاه بلبل،
ز دور آید صدایی از سروش آسمانی،
ز نئی‌های شبانی.

فراز کوهساران،
قدمگاه غزالان،
قدمگاه غزالان را کنم گوهرفشانی،
زاشک ارغوانی.

بیارد ابر نم نم،
بلرزد شاخ کم کم،
نباشد جز طبیعت هیچ کس را حکمرانی،
به غیر از شادمانی.

من و تو هردو با هم،
نشسته شاد و خرم،
من از دل با تو اندر گفتگوهای نهانی،
تو گرم مهربانی.

بچینم گل برایت،
بریزم پیش پایت،
حمایل سازمت از لاله‌های ارغوانی،
چو یاقوت رمانی.

وجود نمونه‌های شگرت‌تر شعر نو در قلمرو سه‌گانه زبان فارسی - که به لحاظ

ساخت و پیام درخور اعتنايند - نشان از آن دارد كه اين سبك شعر فارسي با همه تناقضهايش در پيام، به اعتبار پيوندی كه با ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه سبكهای كهن شعر فارسي دارد و نيز به اعتبار آن كه طبيعت آن با طبيعت شعر كهن، خاصه در اشعار اخوان ثالث، سهراب سپهری، سایه، م. سرشك، نادرپور و ديگران سازگاري تمام دارد در راستای طبيعی خود قرار گرفته و فترت بازگشتيان را به فراموشي سپرده است، هرچند ما در عنوان اين گفتار از هردوی آن به نام تصرف در طريق طبيعي شعر فارسي ياد كرديم اما در متن گفتار خود كوشيديم تا تصرف آگاهانه نياما و اصحابش را كه شعر فارسي را با طبيعت تاريخی آن آشتی دادند، تصرفی شعورآمیز و شعرانگيز بخوانيم به رغم تصرف ناآگاهانه بازگشتيان كه ناشاعرانه بوده است و غيرطبيعی.

ترجمه و تمدن

یکی از پدیده‌های مسلّم معرفت‌شناسی و تمدن‌شناسی در عالم تحقیق، پدیده «ترجمه» است. از طریق ترجمه است که اندیشه‌ها و شناختها از جایی به جای دیگر و از سرزمینی به سرزمینی دیگر منتقل می‌شود و یا از تمدنی به تمدن دیگر می‌خزد و راه می‌یابد. بی‌گمان «ترجمه» روشنترین و نیز استوارترین راهی است که می‌تواند نقل و انتقال اندیشه‌ها و داد و ستد فرهنگی را در جامعه‌های بشری به روشنی و استواری تبیین کند. تأمل بر مجموعه تراجمی که در نخستین قرون اسلامی در بیت‌الحکمه بغداد صورت گرفت، پس از حدود یکپزار و دویست سال، می‌تواند محقق را به چگونگی نقل و انتقال اندیشه‌های حکمتی و طبیعی و پزشکی یونانی در جهان اسلام راهنمون شود. همچنان که مجموعه ترجمه‌های مربوط به اوان عصر رنسانس اروپا از آثار و نگارشهای عربی می‌تواند نفوذ تمدن اسلامی و سهم متفکران و دانشمندان جهان اسلام را در تمدن معاصر غربی توضیح کند. از اینرو می‌توان پدیده ترجمه را رکنی در رکنین حوزه تمدن‌شناسی و معرفت‌شناسی محسوب داشت که با توجه به تاریخت ترجمه‌ها هم می‌توان، حتی زمانیت نقل و انتقال و داد و ستدهای فرهنگی و فکری را در جوامع بشری ترسیم کرد و سهم جامعه‌های بشری را در استمرار «تمدن» بازشناخت.

با توجه به نکته مزبور، جامعه ایرانی و فارسی‌زبان، برای این که به چندی و چونی تمدن خود در دوره اسلامی، و هم در عصر معاصر پی ببرد، ناگزیر است که بطور جدی ادوار گونه‌گون ترجمه را در زبان فارسی - اعم از ترجمه از دیگر زبانها به فارسی، و ترجمه از فارسی به دیگر زبانها - بشناسد و مجموعه تراجم را به اعتبار معرفت‌شناسی و تمدن‌شناسی تحلیل و تعلیل کند. پرداختن به پدیده ترجمه در زبان فارسی، به حیث مقوله‌ای تمدن‌شناسانه راه دراز دارد و جامعه ایرانی و

فارسی زبان در این زمینه، هنوز در آغاز راه قرار دارد. شناختِ ادوارِ ترجمه در زبان فارسی، اسلوبها و روشهای مترجمان در دوره‌های گوناگون، توجه مستقیم یا با واسطه به آثار و نگارشهای زبانها و تمدنهای نزدیک و دور، رسیدگی به مبانی و مباحثی که از طریق ترجمه، جامعه ایرانی و فارسی زبان آنها را اخذ کرده و شیاع داده است، انگیزه‌ها و فضاهاهایی که ترجمه را در زبان فارسی موضوعیت بخشیده است و... می‌بایست این همه را با توجه به عوامل اعتقادی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تفسیر و تحلیل کرد تا به سودمندی و در برخی از دوره‌ها به زیانمندی ترجمه در زبان فارسی پی برد و جایگاه جامعه ایرانی را در تمدن اسلامی و نیز در تمدن معاصر تصویر و تصدیق کرد.

بی‌گمان پدیده ترجمه در جامعه ایرانی، در نخستین قرون اسلامی با برگردان «لفظِ مبین» قرآن به فارسی دری شکل (form) یافته است آن هم در میان عامه مردم. و مسلم است که در این اوان شکل ترجمه نظام مند نبوده است؛ زیرا همچنان که اشاره شد، نیاز ترجمه در نخستین قرون اسلامی با برگرداندن لفظ قرآن به لفظ فارسی دری در میان توده مردم از بهر آشنایی و آگاهی به کتاب حکیم حس شده است. اگرچه چنین شهرت داده‌اند که ترجمه فارسی قرآن مجید در قرن چهارم هجری، در عصر سامانیان، صورت گرفته است: ترجمه تفسیر طبری؛ اما باید دانست که ترجمه مزبور، ترجمه‌ای است رسمی و دیوانی، و بسیار دیرتر از روایی ترجمه قرآن توسط مترجمان گمنام مساجد بوجود آمده است. سوای اشارات سرخسی و شهنور اسفراینی، که ترجمه قرآن، لااقل ترجمه سوره فاتحه را به سلمان پارسی منسوب داشته‌اند^۱، انبوه نسخ دیرینه و کهن قرآن مجید - که متضمن ترجمه فارسی نیز هست - حاکی از آن است که ترجمه مردمی و غیررسمی قرآن، بی‌تردید از پایان سده دوم در زبان فارسی پدیده‌ای شناخته بوده است.

از اینرو پدیده ترجمه در زبان فارسی دری، محمل عقیدتی دارد و با تراجم قرآن شکل یافته است. اما بیرون از قلمرو قرآن مجید، از آنجا که زبان عربی در منطقه تمدن اسلامی و در میان جامعه ایرانی هم زبان شریعت اسلامی محسوب می‌شد و نیز در میانه سده‌های دوم تا پنجم هجری به حیث زبان علم و فرهنگ جهان اسلام

۱. ر.ش: المبسوط، طبع بیروت؛ تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، طبع تهران.

شناخته بود^۱، جامعه فارسی زبان و فارسی دان، در حوزه ترجمه صرفاً به نگارشها و مؤلفات عربی توجه داشتند و از آن زبان به فارسی ترجمه می کردند.

ترجمه فارسی از عربی هم - که با ترجمه قرآن مجید آغاز شده بود - تا نیمه دوم قرن دهم هجری روندی بطلی داشت، و گاه با اقتباس و تدوین و تصنیف آمیخته بود. با این همه، هرچند در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم، مترجمان فارسی زبان در حوزه ترجمه به زبان چینی توجه کردند و با عنوان «کلمه چی^۲» زیر نظر خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر، در ربع رشیدی، نگارشهای پزشکی چینی را فارسی کردند، ولیکن پدیده ترجمه به حیث یک نهضت فرهنگی در تاریخ زبان فارسی دقیقاً از سده دهم هجری، با تثبیت شدن قدرت صفویان شناخته شد بطوری که نه تنها در حوزه سیاسی جامعه ایرانی، بلکه در قلمرو گسترده زبان فارسی - خاصه در شرق جهان اسلام - روزه های تازه ای به روی دانشیان گشوده شد.

در حوزه سیاسی ایران عصر صفوی عامل شناختگی وجوه اسلام و معارف شیعی، بسیاری از دانشمندان فارسی زبان عربی دان را بر آن داشت تا با عنوان علمی «ناقل» آثار و مؤلفات مربوط به علوم قرآنی، کلامی و فقهی را فارسی کنند، و عده ای از فاضلان را برانگیخت تا امتهات منابع تاریخ، جغرافیا، علوم فلسفی و پزشکی را ترجمه نمایند^۳. در عهد صفوی مترجمان به ترجمه آزاد می پرداخته اند با این همه در نقل موضوع به زبان فارسی دقیقاً به متن اثر مورد نظر وفادار بوده اند، و اگر موضوعاتی افزون بر متن اثر وارد ترجمه می کرده اند، به صورتی این مقوله را تبیین و تصریح می نموده اند و با ضبط تعابیری از نوع «مترجم گوید»، و یا «ناقل گوید» افزوده های خود را از متن اثر ممتاز می داشته اند.

در همین دوره در شبه جزیره هندوستان نیز ترجمه نگارشهای عربی به فارسی روایی داشت و متونی چون معجم البلدان یا قوت حموی والملل والتحل شهرستانی فارسی شد. در جنب ترجمه نگارشهای عربی، در شبه قاره باب ترجمه متون و آثار

۱. رش: ابوریحان بیرونی، الصیدنة فی الطب، طبع تهران.

۲. رشیدالدین فضل الله همدانی، طب اهل ختا، طبع عکسی تهران.

۳. درباره گروه مترجمان عصر صفوی و آثار مترجم آنان رش: فرهنگ مترجمان، که هم اکنون در بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی در دست تدوین است.

مربوط به تفکر و تمدن هندی از سانسکریت به فارسی گشوده شد و متونی چون اوپانیشاد (سراکبر)، مهابهارات، و پَنجائَتَنَرَا فارسی شد که گشایش این باب ترجمه به روی زبان فارسی، خود در تاریخ ترجمه و تراجم فارسی حائز اهمیت فراوان و درخور جُستاری جداگانه است.

اما نهضت ترجمه آثار و نگارشهای عربی به فارسی که از عهد صفوی شیاع یافت، در عصر قاجار ادامه یافت. در عصر قاجار که زبانهای غربی چونان انگلیسی، فرانسه، آلمانی و روسی در ایران معرفی و هم معروف شده بود، بیشترین توجه مترجمان به آثار و نگارشهای تمدن و تفکر غربی معطوف گردید و بر اثر نیازهای نظام سیاسی، اداری و فرهنگی ایران آثاری در زمینه‌های ارتشی، علمی، جغرافیایی و ندرتاً ادبی فارسی شد.^۱ گفتنی است که در عهد قاجار، در ایران سه گروه مترجم به ترجمه اهتمام داشتند:

گروهی از آنان زبان‌دانانِ کارشناس اروپایی و غربی بودند که با فنون جدید تمدن غربی بالیده بودند و در ایران مقیم شده و به مشاغل گونه‌گون پرداخته بودند. اینان فارسی را از محیط زبان آموخته بودند و بنابر تقاضای شخصیتها و رجال قاجاری، و بعضاً بر اثر نیاز حلقه‌های آموزشی در دارالفنون به ترجمه نگارشهای فرانسوی، آلمانی و انگلیسی اهتمام می‌کردند.^۲

گروهی دیگر از مترجمان روزگار قاجاری، ایرانیانی بودند که بر اثر خدمت در سفارتخانه‌های غربی، و یا همکاری با کارشناسان غربی با زبانهای غربی آشنا شده بودند، و یا بر اثر تحصیلات دانشگاهی به اروپا رفته بودند و زبان آموخته بودند و در بازگشت به وطن به کار ترجمه آثار تمدن غرب مبادرت می‌نمودند.

سومین گروه از مترجمان عصر قاجار دانشیان و دانشمندانی بودند که با زبانهای غربی آشنایی نداشتند و طبق سنت مدنی منطقه بیشتر به ترجمه آثار عربی در زمینه‌های دین و فرهنگ اسلامی اهتمام می‌کردند. این گروه رشته ترجمه فارسی را - که پیش از آنان قریب به حدود یک هزار سال در جامعه فارسی‌زبان تداوم داشت -

۱. ر.ش: کبان‌فر، جمشید، «ترجمه در عهد قاجار»، نشر دانش، س ۱۰، ش ۱، ص ۲۳-۲۸.
 ۲. برای آگاهی از آثار مترجم این گروه ر.ش: آقای انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی، مجلد چهارم

می تاباندد و فرهنگ مترجم را استمرار می بخشیدند.^۱

با آنکه انبوهی آثار فارسی شده و مترجم در دوره‌های صفوی و قاجاری تعبیر «نهضت ترجمه» را در تاریخ زبان فارسی موضوعیت می دهد اما باید گفت که پدیده ترجمه در جامعه ایرانی پس از دوران مشروطه به حیث فنی از فنون و علمی از علوم سزاوار تحقیق و تدقیق است زیرا نهضت مشروطه در تحویل و تحول جامعه ایرانی سهمی کارآمد داشته و بیشترین شئون زندگی و نگره‌ها و انگاره‌های فرهنگی ما را متحول و دگرگون کرده است بطوری که بر اثر جریانهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی عصر مشروطیت، از یکسوی ذهن ایرانیان را به مفاهیم و پدیده‌های نوین جهان غرب مأنوس گردانیده است و از دیگر سوی آنان را با زبانهای غربی مألوف ساخته است.^۲ توجه به مفاهیم نوین تمدن اروپایی و آشنایی دقیقتر با مسائل زبانهای غربی سبب شده است که جامعه ایرانی از مشروطه به بعد ترجمه را به حیث یک پدیده استوار علمی در قلمرو حیات فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی خود پیروید و در طی نیمه نخست از سده چهاردهم، فرهنگی را سامان دهد که سودمندی و زیانمندی آن در حوزه تعبیری چون «نقد و تمحیص فرهنگ مترجم» ضرورت دارد و فوریت هم.

اگر شناخت پدیده ترجمه در تاریخ زبان فارسی، و نیز شناخت کتاب‌شناسانه و موضوع‌شناسانه از نگارشهای فارسی شده و مترجم، شناخت حوزه تفکر و تمدن جامعه ایرانی و فارسی‌زبان را میسر می‌دارد، بی‌گمان شناخت کتاب‌شناسی موضوعی آثار مترجم که از فارسی به دیگر زبانهای منطقه‌یی و جهانی ترجمه شده است، نیز می‌تواند جایگاه تفکر و تمدن اسلامی - ایرانی فارسی‌زبانان را در منطقه و در جهان تحقق بخشد. زبان فارسی که از نخستین قرون اسلامی در ایران با مفاهیم قرآنی و معارف اسلامی به هیأت «فارسی نوین» به حیات خود ادامه داد، در سرتاسر

۱. نام و نشان هر سه گروه از مترجمان عصر قاجار همراه با نسخ خطی و چاپی آثار مترجم آنان را، در فرهنگ مترجمان، مبحث مربوط به عصر قاجار در دست تدوین داریم.

۲. بررسی چونی و چندی نگارشهای فارسی شده در عصر مشروطه، به لحاظ شناخت برخی از زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مشروطیت ایران یک ضرورت مسلم در تاریخ معاصر ایران تلقی می‌شود که متأسفانه تاکنون ذهن هیچ یک از مورخان مشروطه‌شناس و کتاب‌شناسان را - که برای دوره مشروطه کتاب‌شناسی موضوعی نوشته‌اند - به خود جلب نکرده است!

تاریخ تفکر و تمدن اسلامی به حیث زبان دوم جهان اسلامی شناخته بود، و حتی در محدوده شرق جهان اسلام، زبان فارسی به منزله زبان نخست در تمدن اسلامی تلقی می‌شد. از اینرو دانشمندان شرق جهان اسلام آرا و افکار خویش را با این زبان بیان می‌کردند تا جایی که در برخی از زمینه‌های فرهنگی، گاهی آثاری به فارسی ارائه می‌دادند که دانشیان جهان اسلام، ترجمه آنها را به عربی یک ضرورت فرهنگی محسوب می‌کردند. این مسأله سبب شده است که از سده پنجم هجری به بعد، پاره‌ای از آثار و نگارشهای فارسی به عربی ترجمه شود و اصطلاحی در میان لغویان و کتاب‌شناسان عربی زبان و عربی‌دان وضع گردد که خاص مفهوم مزبور بوده است: تعریب.

اهالی زبانهای منطقه‌یی و محلی نیز که در متن فرهنگ فارسی و یا در مجاورت آن زبان قرار داشتند، برای ادامه حیات فرهنگی خود به ترجمه آثار فارسی احساس نیاز می‌کردند، از اینرو بسیاری از نگارشهای فارسی را اهالی این زبانها به زبان خویش برگرداندند بطوری که امروزه در زبانهای ترکی، اردو، اُزبکی، پشتو، پنجابی، سندی، براهوی و دیگر زبانهای فربه و لاغر منطقه انبوهی از آثار مترجم وجود دارد و مورد مطالعه و مراجعه اهالی آن زبانها قرار می‌گیرد که از فارسی ترجمه شده است. پس از آنکه جاذبه‌های اقتصادی - فرهنگی مشرق زمین غریبان را به سوی خود جلب کرد ترجمه آثار و نگارشهای فارسی به آن زبانها نیز شیوع یافت. انگلیسها در شبه قاره هند، به هدف فارسی‌زدایی از هندوستان، با تأسیس دانشکده فورت ولیم در ۱۲۱۵ ه. ق کوشش گسترده‌ای در زمینه ترجمه آثار فارسی به زبانهای انگلیسی و اردو بعمل آوردند. ترکان نیز به قصد فارسی‌زدایی بسیاری از منابع و مآخذ فارسی را ترکی کردند. همین قصد و غرض در شوروی سابق توسط ازبکان دنبال شد و به خاطر گسستن ازبکان از آثار و نگارشهای فارسی، و رونق دادن به زبان قومی، امهات آثار فارسی را که در میان عامه ازبک تداول داشت به زبان ازبکی ترجمه کردند. از سده نهم میلادی به بعد هم که شرق‌شناسی صبغه سیاسی و نظامی خود را کم‌رنگ یافت و به سوی «فرهنگیت» روی کرد، فرهیختگان متفکر غرب در جنب نگارشهای عربی، جانب آثار فارسی را نیز توجه کردند و ارزنده‌ترین و نخبه‌ترین نگارشهای تاریخی، ادبی و عرفانی را به زبانهای انگلیسی، فرانسه، آلمانی، روسی و دیگر زبانهای غربی و اروپایی ترجمه نمودند. روند ترجمه آثار فارسی به زبانهای

لاتینی البتّه با پیدا شدنِ اندیشهٔ «ایران‌شناسی» بیشتر شتاب گرفت بطوری که امروزه انبوهی از آثار فارسی را می‌توان به صُور مترجم آن در زبانهای اروپایی سراغ گرفت و جای پای اندیشه، تفکر و تمدنِ ایرانی و اسلامی را - که از طریق زبان فارسی در ذهنیتِ غربی تأثیر گذارده و یا سبب آشناییِ غربیان با شرقیان شده است - در تفکر و تمدنِ غربی ترسیم و تصویر کرد.

اما برای ترسیم کردن و تقدیر نمودنِ دقیق حدّ و ثغرِ تفکر و تمدنِ ایرانی و اسلامی - ایرانی - چه در شرق و چه در غرب - ناگزیریم که فهرستِ تراجم آثار فارسی را به زبانهای دیگر فراهم آوریم. این کار البتّه یک ضرورتِ فرهنگی است و می‌بایست با نظریهٔ تاریختِ در فهرست‌نگاری و بادر نظر داشتنِ نگرهٔ موضوعیت در کتاب‌شناسی، دو گروه فهرست جامع تدوین کرد بطوری که یک گروه آن ناظر بر ترجمه‌های فارسی به زبانهای انگلیسی، فرانسه، آلمانی، روسی، لهستانی و دیگر زبانهای لاتینی باشد^۱ و گروه دیگر متضمنِ ترجمه‌هایی باشد که از فارسی به زبانهای سامی و آریایی، یا به تعبیر دیگر زبانهایی که در قلمرو تمدن اسلامی کارکرد داشته‌اند، ترجمه شده است^۲. تهیهٔ این دو گروه فهرست، با توجه به روشهای تاریخی - موضوعی یک ضرورت فرهنگی است و جامعهٔ ایرانی، و هم جامعهٔ فارسی‌زبان به لحاظ شناختِ و شناسایی تاریخِ تفکر و تمدنِ خویش، و یافتنِ موقعیتِ خویش در قلمرو فرهنگ بشری ناگزیر است که به آن پردازد تا خود از یکسوی به فرهنگِ ترجمه و سیاستِ ترجمه در فرهنگِ خویش دست یابد و از دیگر سوی خاستگاه یا خاستگاههای پاره‌ای از تفکرِ فرهنگی را در ادوار تاریخ فرهنگِ خویش بازشناسد و هم جایگاهِ تفکرِ فرهنگیِ خویش^۳ را در اقلیمِ فکر و فرهنگِ بشر باز نماید.

۱. آقای دکتر سید حسین نصر در کتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی، تهران، ۱۳۵۵-۱۳۷۰ به مناسبتهایی از پاره‌ای تراجم به زبان انگلیسی یاد کرده است. نیز در پاریس زیر نظر یونسکو فهرستی از ترجمه‌هایی که به زبانهای اروپایی صورت گرفته است، با مشخصات زیر فراهم شده: Index Translationum: National bibliography, 1-Paris, Unesco, 1948.

۲. در این زمینه گامی هرچند ناقص، به اهتمام آقای اختر راهی برداشته شده است و مبلغ قابل توجهی از ترجمه‌های فارسی به زبانهای اردو، پنجابی، سندی، براهوی و پشتو، با نام و نشان زیر فهرست شده است: ترجمه‌های متون فارسی به زبانهای پاکستانی، اسلام‌آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۶۵.

نگاهی به روشهای کتابشناسی در تمدن اسلامی

می‌توان در جهان فرهنگ مثلی تصور کرد و هر ضلع آن را به نامی نامید: تحقیق، دانش، بینش. تحقیق رأس آن مثلث است. و اگر آن را معکوس سازیم، قاعده آن - که یک سویش به «دانش» و سوی دیگرش به «بینش» موسوم است - برپایه ساقین به رأس آن که «تحقیق» است، می‌پاید.

سه گوشه مثلث مزبور چون فراهم می‌آیند دایره فرهنگ، نظام می‌یابد و سامان می‌گیرد، و اگر چند دانش - که دارنده آن را «دانشمند» و منسوب به آن را «دانشی» می‌نامیم - در نظام فرهنگی قدری دارد و قیمتی، اما به تنهایی راه نمی‌برد و چراغی نمی‌افروزد. دانش چون با بینش توأم گردد، هدف‌جو می‌شود و جهت‌یاب؛ که بینش است که دانش را می‌انگیزاند، می‌شوراند و می‌پالاید و به سرچشمه زلال آرمانهای پایسته و بایسته می‌رساند. اما رسیدن به سرچشمه مذکور اسبابی را التزام می‌کند و به ابزاری نیاز دارد که راه آن سرچشمه را شکل و نظام بخشد. و این اسباب همان است که از آن به روشهای تحقیق تعبیر می‌کنیم. و «روش تحقیق» خود کالبدی است که به مأخذشناسی جان می‌گیرد و به مأخذجویی پویندگی و پایداری می‌یابد.

اما مأخذشناسی پیشینیان چیست؟ محققان دانشمند پیشین به آن چگونه پرداخته‌اند؟ و قدر آن در میان آنان به چه اندازه شناخته بوده است؟ اینها پرسشهایی است که در این گفتار می‌کوشیم تا برای آنها پاسخهایی، هرچند نه به اندازه، بیابیم.

مأخذشناسی پیشینیان، شناخت مجموعه‌ای بوده است از اسناد مکتوب و غیرمکتوب مربوط به نظام فرهنگ، که محقق دانشمند بینشور به جهت رسیدن و یا نزدیک شدن به حق مطلوب خود، به آنها می‌پرداخته، و در ردّ و قبول نکته‌ای، یا تأیید و تردید مطلبی، و یا تکمیل راه رفته‌ای و احتراز از تکرار کار شده‌ای از آنها بهره می‌برده است.

در تعریف گونه‌ای که از مآخذشناسی پیشینیان، برمبنای نظرگاههای برخی از آنان ارائه گردید، به دو گونه مآخذشناسی توجه داده شد:

۱- مآخذشناسی اسناد مکتوب

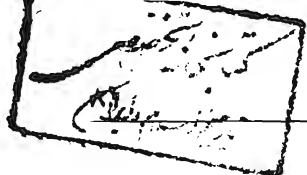
۲- مآخذشناسی اسناد غیر مکتوب

جستجو و شناخت مآخذ غیر مکتوب، هرچند در دیگر رشته‌ها و زمینه‌های فرهنگی، چونان جغرافیا (بلدان)، تاریخ و لغت مطرح بوده است ولیکن بیشترین بهره را از این گونه مآخذ محققان حدیث برده‌اند، زیرا به علت پراکنده بودن حافظان حدیث در اطراف و اکناف جهان اسلام، آنان که در جستجوی احادیث و فراهم آوردن آنها بودند بناچار دل به سفرهای طولانی می‌دادند و سیاحت‌های تن‌فرسا می‌کردند تا با حافظی از حافظان حدیث آشنا شوند و احادیثی را که در سینه داشته است از او سماع کنند.^۱ این روش محدثان به لحاظ جستجوی اسناد غیر مکتوب در سده سوم تا اواخر قرن پنجم بقدری رایج بوده که محمد غزالی را واداشته است تا بر آنان خرده بگیرد و بنویسد که «فرقه‌ای [از محدثان] اوقات خود را در علم حدیث مستغرق گردانیدند در سماع آن و جمع روایت‌های بسیار از آن و طلب اسنادهای غریب عالی. پس همت یکی از ایشان آن باشد که در شهرها بگردد و پیران را ببیند تا بگوید: من از فلات روایت می‌کنم و اسنادها دارم که دیگری ندارد».^۲

توجه به اسناد غیر مکتوب و مآخذ شفاهی در میان محدثان، همچنان که در تدوین و تبویب نگارش‌های مربوط به احادیث نبوی مؤثر افتاد، بساط وضع و جعل حدیث را نیز بگسترانید، و این مسأله اخیر سبب شد تا نه تنها کتاب‌هایی، در «موضوعات» فراهم آید و صحت و سقم و قوت و ضعف احادیث مزور نموده شود

۱. در سده‌های سوم تا پنجم هجری بیشترین محدثان به جهت فراهم آوردن آثارشان به نیت سماع کردن حدیث سفر کرده‌اند. بعضی از آنان آثاری را که در حدیث، بر اثر سفرهای طولانی تألیف کرده‌اند، به گونه‌ای نامگذاری نموده‌اند که متضمن سفرهایشان در طلب حدیث نیز باشد. مانند الرحله فی طلب الحدیث از خطیب بغدادی. برخی از این محدثان به جهت جستجوی حدیث بقدری سفر می‌کرده‌اند که ناخودآگاه به تألیف و تصنیف آثاری در مسالک و ممالک اهتمام می‌نموده‌اند. چنان که ابن قیسرانی بر اثر مسافرت‌های زیاد به لحاظ سماع حدیث سرانجام کتابی در بلدان نوشت. رک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل ابن قیسرانی.

۲. احیاء علوم الدین، ترجمه محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۸، ۳/۸۳۶.



بلکه همین مسأله عده‌ای از محققان حدیث‌شناس را برانگیخت تا در شناخت هویت این مآخذ غیرمکتوب، و در درستی و نادرستی گفتارشان سعی نمایند. از این جا بود که ابن جوزی، ابوالولید دباغ، شمس‌الدین ذهبی و دیگران در زمینه مآخذ مذکور به تأمل پرداختند و آثاری در شناساندن این دسته از مآخذ ساختند که کار آنها را کسانی چون ابن حجر، محمدبن علی حسینی، تقی‌الدین بن فهد مکی، ابن ناصرالدین، و غیر آنان تکمیل کردند.^۱

باری، شناخت دقیق از مآخذ غیرمکتوب پیشینیان در حوزه علوم اسلامی چونان حدیث، لغت، تاریخ و جغرافیا نیاز به بحثی مشیع دارد و مجالی فراخ می‌طلبد، من به لحاظ روشن نمودن تعریف گونه‌ای که از مآخذشناسی پیشینیان عرضه کردم، خواستم تا به این دسته از مآخذ آنان اشارتی بکنم و بروم بر سر سخنی که این گفتار معنون به آن است: کتابشناسی پیشینیان.

موضوع مذکور - که من در چند سطر بالاتر از آن به مآخذشناسی اسناد مکتوب عبارت کردم - یکی از موضوعات بسیار ارزنده در خصوص کتابشناسی تاریخی و تاریخ کتابشناسی در قلمرو فرهنگ و تمدن ماست؛ زیرا از طریق بررسی همین موضوع است که پیشینه و پسینه نگارشهای پیشینیان را می‌توان سنجید، و تواناییها یا ناتواناییهای آنان را می‌توان ارزیابی کرد، و برخورد صمیمی و محققانه آنان را با مآخذ و منابع پیشین و عصریشان به تأمل گرفت، و برخورد غیرصمیمی و غیرعالمانه آنان را با مصادر اسلاف و معاصرانشان واری کرد و از این طریق علتهای کتابشناسانه‌ای را که موجبات پایداری و ماندگاری نگارشهایشان را فراهم آورده است، بازشناخت.

برخورد صمیمانه و غیرصمیمانه پیشینیان در خصوص مآخذ، یکی از مهمترین نکته‌ها در زمینه کتابشناسی تاریخی است؛ زیرا از بررسی این نکته است که جایگاه محققانه آنان در تاریخ تمدن و فرهنگ محقق می‌شود و آشکار. به طور مثال ابوریحان بیرونی را در نظر آریم که نام و نشان او و تحقیقاتش از تنگناهای فترات تاریخی در طی نهصد و اندی سال گذشته و همچنان پایدار مانده است. این پایداری

۱. ر.ک: سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ*، به کوشش القدسی، قاهره، ۱۳۴۹، ص ۴۳.

و ماندگاری او در طول تاریخ فرهنگ و تمدن ما، هرچند به دانش و بینش وی پیونددی دارد استوار، اما صبغه کتابشناسانه تحقیقات او را در ماندگاری نگاشته‌هایش نباید نادیده گرفت. من در جای دیگری از این گفتار به نظرگاه کتابشناسانه بیرونی توجه خواهم داد. در این جا لازم می‌دانم که نظر دادخواهانه و محققانه او را درباره ابوبکر رازی و یکی از نگارشهای او یادآوری کنم؛ زیرا این نظر بیرونی، نه تنها از پایگاه کتابشناسی او حکایت دارد بلکه برخورد صمیمانه او را با یکی از آثار رازی نشان می‌دهد. ابوریحان می‌نویسد: «می‌بینم کسی را - که خاک پای خود را هموار نمی‌تواند بکند - می‌گوید: رازی اموال و ابدان و ادیان را بر مردم فاسد ساخته است. او در قسمت اول و پاره‌ای از قسمت آخر صادق است و لذا رد کردن او در قسمت میانین دشوار می‌نماید، و من هرچند از پیروی کردن او در آنچه که ما را تباه می‌سازد برکنار بوده‌ام... [اما] از بوائق سمت پسین رهایی نیافتم؛ زیرا من کتاب او را در علم الهی مطالعه کردم و او در آن آشکارا بر کتب مانی راه می‌نمود، خاصه کتاب او که سفرالاسرار نام دارد... از دیدن آن کتاب چنان شادی مرا فراگرفت که تشنه را از دیدن سراب سفرای می‌گیرد و به دنبال آن اندوهی به من دست داد همانند ناامیدی که به تشنه، هنگام رسیدن به سراب دست می‌دهد... سپس من آنچه را که در آن کتاب بود از هذیان خالص و بیهودگی محض، مختصر ساختم تا آن کس که به درد من دچار شده است آن را مطالعه کند و همچون من زود به درمان آن بشتابد».^۱

برای این که اهمیت کتابشناسی در تاریخ فرهنگ ما بیشتر تبیین گردد و نیز برخورد صمیمانه و غیرصمیمانه دانشیان پیشین با مآخذ کارشان شناخته‌تر باشد و نیز هم شناخت تأثیری که این برخوردها در ماندگاری و یا عدم بقای آثار آنان داشته است بحاصل آید جا دارد که به یکی دو نمونه دیگر توجه کنیم.

نورالدین عبدالرحمن جامی را در نظر گیریم که در قرن نهم هجری می‌زیسته است، قرنی که به گونه‌ای، گرفتار فترات فرهنگی بوده و اندیشه‌های جزمی را در دامن خود می‌پروده است. او را از روزگار خودش تا عصر ما، بیشترین تذکره‌نگاران و

۱. ر.ک: ابوریحان بیرونی، فهرست کتابهای رازی، ترجمه دکتر مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۶، صص

دانشیان، با واژگان ستایش آمیزی چون «خاتم الشعراء»^۱ و «عارف صوفی» که خوارق عادت داشته است،^۲ ستوده‌اند. ستایشهای رسمی و مجامله‌آمیز، بی‌آن که به مصداق خاتم الشعرائی و کراماتی بودن او توجه کنند یا توجه بدهند. در حالی که جامی بیش از آن که بینش شاعری داشته باشد و یا از سوز عرفانی بهره‌مند باشد، کتابشناس است و محقق؛ و این یکی از خصیصه‌های بسیار ارزنده‌ای است که جامی در سده نهم هجری - که کتابشناسی، از شکوفایی گذشته‌اش بدور بوده - با زیب و زینت آن آراسته بوده است. و همین خصیصه، یعنی دانش کتابشناسانه جامی است که موجب می‌شود تا به تألیف چند نگاشته ماندنی نایل آید؛ آثاری که بعضی از آنها از تنگناهای تاریخی پانصد سال گذشته و همچنان در میان اهلش از جمله مأخذ و یا از زمره نگارشهای مدرسی محسوب است. مثال را نقد النصوص او را می‌نگریم که شرحی است بر فصوص الحکم و نقش الفصوص محیی الدین ابن عربی. می‌دانیم که پیش از جامی چندین شرح عربی و فارسی بر فصوص ابن عربی، کسانی چون تلمسانی، جندی، کاشانی، نابلسی، قیصری، بابا رکنا شیرازی^۳، حسین خوارزمی، میر سید علی همدانی^۴ پرداخته‌اند. جامی با شَم کتابشناسانه، همه گزارشهای پیشین را که دیگران بر فصوص الحکم نگاشته بودند، و نیز بیشترین نگارشهایی را، که از تألیفات اصحاب ابن عربی و صدرالدین قونوی به شمار می‌رود، مورد بررسی و تأمل قرار داده^۵، و با برخوردی صمیمانه به آنها شرحی فراهم آورده است که نه تنها جامع شروح پیش از اوست بلکه به اعتباری از برخی شرحهای پیشین دلنشین‌تر و گوارتر می‌نماید. و این مزیت در این گونه نگارشهای جامی چیزی نیست مگر برخاسته از خصیصه کتابشناسانه او، که با دید علمی، محققانه و نیز صمیمانه با مأخذ و مصادر پیشین برخورد داشته است.

از نمونه‌های اندکی که ذکر کردیم، و نیز از نگاشته‌های مستقل کتابشناسی که

۱. نک: برون، از سعدی تاجامی، ترجمه علی اصغر حکمت ۷۴۶.

۲. نک: علی کاشفی، رشحات هین الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران ۱۳۵۶، ۱ / ۲۷۱.

۳. شرح بابا رکنا شیرازی از نگاشته‌های منسوب به اوست.

۴. این شرح را به نادرست از خواجه محمد پارسا دانسته‌اند و به نام او در تهران [۱۳۶۷] چاپ کرده‌اند.

۵. نک: مقدمه ویلیام جبتیک بر نقد النصوص جامی، صص ۹-۲۸.

حُثَین بن اسحاق، ابن الندیم، بیرونی، ابن طاووس، کثنوی یزدی، سخاوی، افندی اصفهانی، حاج خلیفه و دیگران، از پیشینیان و متأخران، عرضه کرده‌اند^۱، برمی‌آید که آن دسته از دانشیان پیشین و پسین که آثارشان عمری دراز داشته است و نگارشهایشان ماندگار بوده و هست، به زمینه کتابشناسی توجهی درخور می‌کرده‌اند و «معرفت الآثار» را به مثابه جانی در کالبد تحقیق می‌دانسته‌اند و در این زمینه نه تنها از نظری دادخواهانه و صمیمی برخوردار بوده‌اند بلکه به کتابشناسی از روزنه‌های گونه‌گون می‌نگریسته‌اند و جوانب چندگانه آن را در مد نظر داشته‌اند.

یکی از نظرگاههای عمیق پیشینیان در مورد کتابشناسی، نگرشی است موضوعی؛ به طوری که آنان نگارشهای پیشین و عصری خود را به اعتبار موضوعی طبقه‌بندی می‌کرده‌اند. این گونه کتابشناسی از مهمترین مسائل در حوزه گونه‌شناسی کتابشناختی به شمار می‌رود که کتابشناسی بدون نگرش به آن نمی‌تواند کتابشناس را به هنگام تحقیق راه‌برد و یاری دهد و او را از تکرار کرده‌ها بدور بدارد. به هرگونه، پیشینیانی که از مثلث تحقیق، دانش و بینش بهره‌ور بوده‌اند بر کتابشناسی موضوعی تسلط داشته‌اند. چنان‌که در نخستین اثری مفصل که در زمینه کتابشناسی توسط آنان پرداخته شده، به این گونه کتابشناسی توجهی عمیق شده است، و آن تألیف مشهور ابن الندیم است: الفهرست. اثری که موضوعی بودن آن به لحاظ مدنیه‌های گونه‌گون و دیدگاههای ملل و نحل و کلامی درخورند تأمل بسیار برای آنانی است که به روزگار ما مترصد فراهم آوردن کتابشناسیهای موضوعی هستند.

ابوریحان بیرونی - که پیش از این نظر صمیمانه او را درباره رازی و سرالاسرار او آوردم - یکی از کتابشناسان ورزیده سده‌های چهارم و پنجم هجری است. نگارشهای او چه به لحاظ مآخذشناسی مآخذ غیرمکتوب و چه به اعتبار کتابشناسی، از جمله منابعی مهم در قلمرو کتابشناسی تاریخی محسوب است. یکی از علتهای اساسی در خصوص ماندگاری نگاشته‌های او را هم می‌بایست در همین نگرش کتابشناسانه او جستجو کنیم که به تحقیقاتش جانی همیشگی بخشیده است. او نیز به کتابشناسی از روزنه طبقه‌بندی موضوعی نگریسته است چنان‌که در رساله‌ای که نگارشهای ابوبکر

۱. نک: ن، مایل هروی، یادداشتهایی در هامش فهرست مشترک پاکستان، چاپ شده در دانش، نشریه رایزنی فرهنگی ایران، اسلام‌آباد، ش ۴ (۱۳۶۴) ص ۶۹.

رازی را فهرست کرده، آثار او را در ذیل موضوعاتی چون پزشکی، طبیعی، منطقی، ریاضی، فلسفی، (ماوراء طبیعی، الهی) کفریات و فنون دیگر نشان داده، و رساله‌ای پرداخته که به اعتبار کتابشناسی نگارشهای رازی، کاری است علمی و محققانه.

سوی ابن الندیم و بیرونی، هستند کسانی دیگر که کتابشناسی را از نظر موضوعی آن مورد تأمل قرار داده‌اند. چنان که سخاوی در الاعلان بالتویخ لمن ذم اهل التاريخ نگارشهای موضوع تاریخ را طبقه‌بندی کرده است و علاوه بر طبقه‌بندی موضوعی در بطن موضوع تاریخ، با توجه به کتابشناسی تاریخی به شناساندن نگاهشده‌های تاریخ و متعلقات آن اهتمام کرده است.

کتابشناسی تاریخی، که یکی از گونه‌های بسیار مفید و مهم کتابشناسی شناخته شده است، و شناخت تأثیر و تأثرها و پیشینه و پسینه آثار، و معرفت سرچشمه اندیشه‌ها و یافته‌ها به آن باز بسته است از نکته‌هایی است که در تمدن ما محققان تاریخ بیشتر به آن پرداخته‌اند، که سخاوی یکی از آنهاست. متأسفانه نگرش تاریخی نسبت به کتابشناسی، چنان که انتظار می‌رود، در میان پیشینیان شناخته نبوده است. زیرا اگر این نگرش در میان آنان شناخته می‌بود، بدون تردید ابوریحان بیرونی در فهرستی که از آثار و نگاهشده‌های خود فراهم آورده است^۱، ترتیب تاریخ تألیف و تصنیف را مرعی می‌داشت؛ زیرا خود او به کتابشناسی تاریخی آثارش آگاه‌ترین فرد بوده است.

هم پس از آن که سخاوی در الاعلان، گونه تاریخی را در کتابشناسی مطرح کرد، باز هم، دید کتابشناسی تاریخی در میان کتابشناسان ما باز نشد. به همین دلیل است که حاج خلیفه در کار بزرگی که در زمینه کتابشناسی نگارشهای عربی، فارسی و ترکی انجام داد، با آن که گونه موضوعی کتابشناسی را اعتبار داد ولیکن گونه مهمتر کتابشناسی را - که به کتابشناسی تاریخی تعبیر می‌شود - نادیده گرفت.

درست است که یکی از سستیها در نگرش کتابشناسان پیشینیان، عدم توجه آنان است به گونه تاریخی کتابشناسی، اما اهتمام آنان به کتابشناسی انتقادی به اندازه‌ای بوده است که شناخت محققان و کتابشناسان معاصر از نگارشهای پیشینیان به کمال نمی‌رسد مگر آن‌گاه که بر انتقادهای بجا و نابجای آنان در خصوص مؤلفات و

مؤلفان گذشته، تأمل شود.

آنچه از لابلای آثار قدما استنباط می‌شود این است که آنان در کتابشناسی انتقادی، بیشتر به موضوع و محتوا و تطبیق آن با موازین شرعی و اخلاقی، و یا صحت ادله و براهین مؤلف توجه داشته‌اند و بندرت شکل و نظام ساختاری کتابها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. چنان که آنگاه که سخاوی از ناقدان تاریخ در تمدن اسلامی سخن به میان می‌آورد^۱ و اقوال آنان را می‌نمایاند، مسلم می‌دارد که جمیع انتقادهای برمبنای قواعد اخلاقی و مبانی شرعی مطرح بوده است.

کتابشناسی انتقادی، از نظرگاه موازین اخلاقی و شرعی، - که در تمدن اسلامی به لحاظ نقشی که دیانت بر سینه‌ها زده بود - سهمی عظیم داشته، و با توجه به نظام فرهنگی که در زیر سایه روشن باورهای دینی سامان می‌پذیرفته، خالی از پویایی نبوده؛ زیرا در بسیاری از موارد از پندارهای جزمی و عصبیتهای ناخوش بدور بوده است. نمونه‌های زیادی در نگارشهای پیشینیان و پسینیان در زمینه کتابشناسی انتقادی می‌یابیم که ادعای مذکور را تأیید می‌کند، من به نقل یک نمونه عالی آن - که مبتنی بر نقد شبکی است از تاریخ ذهبی - بسنده می‌کنم. شبکی می‌نویسد:^۲ «تاریخ‌نگاران، در بیشترین موارد منزلت مردم را به ناروا پایین می‌آورند یا بالا می‌برند. دلیل این کارشان تعصب است یا جهل، و یا اعتماد بحث بر نقل راویان ناموثق. نادانی تاریخ‌نویسان به جهل اهل جرح و تعدیل ارتباط دارد. تعصب آنان نیز به همین قرار است. تاریخ شیخ ما ذهبی، هرچند اثری است مملو از مطالب مناسب، اما سرشار است از تعصب. تعصب او بر صوفیان، عصبیت او بر بزرگان شافعی و حنفی، مخالفت او با اشعریان و موافقت او با اهل تجسیم...».

با این همه نباید تصور کرد که همه پیشینیان در زمینه کتابشناسی انتقادی از جهان‌بینی گسترده و باز برخوردار بوده‌اند، زیرا پنداشتهای جزمی و عصبیتهای مفرط برخی از آنان که جامعه اخلاق و دیانت بر تن آنها می‌پوشانده‌اند، کتابشناسی انتقادی آنان را به شیادی نزدیکتر می‌کرده است. در پاسخ این نوع از انتقادهای بوده که ابن عساکر نوشته است: «حمله آوردن بر دانشمندان و نگارشهای آنان، و نسبت دادن

۱. نک: مقدمة ویلیام چیتیک بر نقد النصوص جامی، صص ۹-۲۸.

۲. نک: طبقات الشافعیة الکبری، قاهره ۱۳۲۴، ۱/ ۱۹۷.

عیوبی به آنان که از آنها بری‌اند، کاری است بس خطیر، و به شیادی نزدیک. آنان که بدون سند و دلیل بر کسانی که در راه دانش رفته‌اند خرده‌گیری می‌کنند، صاحب خلق و خوی زشتی هستند که به فرمان خداوند گردن نمی‌نهند.^۱

با وجود آن که گونه انتقادی در کتابشناسی پیشینیان از عصیت و پندارهای جزمی بدور نبوده، اما آگاهی و تسلط اهل فن بقدری بوده است که انتقادهای ناروا و خرده‌گیریهای نادرست - از گونه‌ای که ابن عساکر به آن توجه داده است - از قدر و قیمت نگارشهای آنان نمی‌کاسته، و مانع از آوازه و شهرت آنها نمی‌شده است. چنان که سخاوی می‌نویسد که «از معاصران ما به ناروا بر معجم ابن حجر خرده‌گرفت و انتقادهایی نادرست بر آن وارد کرد. این خرده‌گیریها و انتقادات نتوانست از گرایش همگان نسبت به آن کتاب بکاهد بلکه سبب خواری منقذ شد».^۲

همچنان که گفتیم، پیشینیان هرچند به گونه موضوعی در کتابشناسی توجهی سزاوار داشته‌اند و نیز به کتابشناسی تاریخی نظر کوتاه و گذرا انداخته‌اند، ولیکن تأمل آنان بر گونه انتقادی در کتابشناسی بیش از زمینه‌های تاریخی و موضوعی بوده است. در کتابشناسی انتقادی هم - همچنان که یادآوری کردم - بیشتر به نقد محتوا و پیام پرداخته‌اند تا به نقد ساخت و صورت.^۳ البته این نظر من که مبتنی بر عدم توجه پیشینیان در خصوص نقد ساختاری در کتابشناسی انتقادی است، نباید نظری فراگیر تصور شود؛ زیرا در لابلای نگارشهای آنان کم نیست اشاراتی که متضمن نقد ساخت نگارشهای اسلاف و معاصران آنهاست. یک نمونه بسیار مهم که نگرش عمیق و دقیق پیشینیان را نسبت به کتابشناسی انتقادی به اعتبار نقد محتوا و صورت نشان می‌دهد، سعدالسعود ابن طاووس (م ۶۶۴ ه. ق) است که متأسفانه کتابشناسان و آنان که به تألیف کتابشناسیهای تاریخی و انتقادی اهتمام کرده‌اند آن را نمی‌شناخته‌اند.

سعدالسعود در دو باب است:

۱. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، دمشق، ۱۳۴۷، ص ۲۹

۲. الاعلان بالتویخ، پیشین، ص ۴۲

۳. روشن است که بنده به نظریه‌های انتقادی در زمینه ساخت و صورت، که محققان معانی و بیان و نویسندگان کتابهای بلاغی و منطقی، و نیز شعرشناسان متأخر در خصوص واژگان و ساخت زبانی مطرح کرده‌اند، نظر ندارم.

باب نخست متضمن نکته‌های ارزنده‌ای درباره نسخه‌های معتبر از مصحفهای کهن است که به لحاظ نسخه‌شناسی نسخ قرآنی، و نیز به لحاظ شناخت چگونگی تدوین سور قرآن بسیار سودمند است؛ زیرا ابن طاووس نسخه‌ای از قرآن داشته که ترتیب سور آن مخالف با ترتیب معهود آن بوده است.^۱ در همین باب، از صحائف و سنن ادریس، و سور زبور و انجیل عیسی (ع) سخن می‌گوید^۲ که به اعتبار کتابشناسی و نسخه‌شناسی کتب منزل در خور تأمل می‌نماید.

اما باب دوم اثر مزبور نقد و بررسی، و ردّ و تأیید تفاسیری است که پیش از ابن طاووس بر قرآن نوشته‌اند. در این باب از نسخه‌های تفاسیری چون تفسیر علی بن ابراهیم، تفسیر محمد بن العباس معروف به حجاج، تفسیر ابی اسحاق ابراهیم قزوینی، تفسیر ابی جعفر محمد بن علی بن حسین (ع)، تفسیر ابی علی جبائی، تفسیر ابوالقاسم بلخی، تفسیر محمد بن سائب کلبی، اسباب نزول هشتم نیشابوری، مقدمات علم القرآن از محمد رهنی، معانی القرآن جعفر بن محمد مروزی، ملل الاسلام محمد بن جریر طبری، متشابه القرآن عبدالجبار معتزلی همدانی، تأویل الآیات عبدالرشید استرآبادی و دهها نگاشته دیگر - که در زمینه علوم قرآنی بوده است - یاد می‌کند، و نه تنها از روزنه گونه انتقادی در کتابشناسی آنها را بررسی می‌کند، بلکه بیشتر آنها را به لحاظ ساخت و صورت آنها نقد می‌نماید.^۳ به طوری که این نگاشته او، سوای آن که از کتابشناسیهای بسیار مفید در کتابشناسی انتقادی نگارشهای قرآنی تا سده ششم هجری به شمار می‌رود در احیاء و بازسازی تفسیرهای ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی اثری است منحصر و یگانه، که بحث در جزئیات آن گفتاری جداگانه می‌طلبد.

نسخه‌شناسی

نکته‌ای دیگر که در زمینه کتابشناسی در تمدن اسلامی حائز اهمیت فراوان بوده است. مسأله نسخه‌شناسی است. می‌دانیم که پیشینیان ما آثار مکتوب را برپایه دستنوشته‌هایی مورد استفاده قرار می‌داده‌اند که در شبکه‌های نسخه‌نویسی فراهم

۱. نک: سعدالسعود، افسست قم، ۱۳۶۳، ص ۵

۲. نک: همان مأخذ، صص ۱۴۱-۱۴۴

۳. نک: همان مأخذ، ص ۸

می شده است.^۱ هرچند برخی از شبکه‌های مذکور، خاصه پیش از مغول، با توجه به اصول و موازینی به نسخه‌نویسی و استنساخ می‌پرداخته‌اند، اما هرگز قواعدی پایه‌ای و همه‌گیر که در تمامی ادوار نسخه‌نویسی و در سرتاسر جهان اسلام به عنوان معیار و روش مسلم مورد توجه کاتبان بوده باشد، وجود نداشته است از این رو از یک کتاب، نسخه‌هایی متعدد با تفاوت‌های اندک و گاه بسیار فاحش - که کار کتابشناسی را هم دچار دشواری می‌کرده - به وجود می‌آمده است. و این، نکته‌ای بوده است که اکثر قریب به اتفاق دانشمندان پیشین به آن نظر داشته‌اند.

از لابلائی نگارشهای پیشینیان می‌توان صدها نکته و اشاره به دست آورد که مبتنی است بر شکوه و شکایت آنان از کاتبان و نسخه‌نویسان^۲، اما در این مقال نقل نظر دو دانشمند قرن هشتم هجری را به لحاظ ایضاح مقصود لازم می‌دانم. یکی از آن دو رشیدالدین وزیر است صاحب آثاری ارزشمند که خود عامل مؤثر در تأسیس یک شبکه نسخه‌نویسی بوده است، او می‌نویسد: «چون مصنف این کتب را تصنیف فرمود و اشارت راند تا نسخه‌های بسیار از آن بنویسند، جماعتی نساخان در بعضی مواضع سهوا کرده‌اند و در بعضی تصحیفات نوشته، و چون بیشتر آن کتابها در غیبت نسخ کرده بودند و نسخه‌ها بسیار بود و اوقات شریفه مصنف مستغرق کلیات مصالح و مهمات ملکی، با آن رسیدن تعدّری داشت و ملازمان اصحاب را که بر آن مصنفات وقوف داشتند، بواسطه مداومت بر ملازمت مقابله کردن آن نسخه‌ها [ی] بسیار متعصر [بود] اشارت علیا نافذ گشت تا هم نساخان مقابله کنند و مقابلان در بعضی مواضع، کماینبغی به فهم ایشان نمی‌رسید، حمل بر آن که مگر ترکی رفته، الحاقی چند کردند و بدین اسباب در آن نسخه‌ها جای جای ازین گونه تصحیفات و غلط‌ها هست. واجب شد این معنی را در قلم آوردن، تا مطالعه کنندگان این کتب اگر از این نوع چیزی یابند، دانند که آن خللها بدین سبب است نه از مصنف...»^۳

دیگری ابن خلدون است که شکایت او از طرز نسخه‌نویسی نگارشهای اسلامی

۱. ر. ک: نقد و تصحیح متون، نجیب مایل هروی، مشهد، ۱۳۶۸، صص ۲۵-۳۵

۲. نگارنده به پاره‌ای از آنها در کتاب نقد و تصحیح و متون، صص ۶۶-۸۲، توجه داده‌ام، خواستار این اشارات به آن جا مراجعه کند.

۳. لطائف الحقائق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران ۱۳۵۷، ۲ / ۲۰-۲۱

در مغرب‌زمین، نه تنها به اعتبار نقد محتوا، بلکه به خاطر پیوندی که نسخه‌شناسی با کتابشناسی در میان قدما دارد، قابل واریسی است. او می‌گوید: پیش از انقراض خلافت اسلامی، به صنعت صحافی (یعنی استنساخ، تصحیح و تجلید) توجهی درخور می‌شده است. اما پس از انقراض خلافت اسلامی و حملات مغول در شرق جهان اسلام و هجوم نصاری در غرب اسلام، این فن خلل یافته و به سبب آن مضارّی بیشمار متوجه علوم اسلامی چونان علم حدیث و لغت و... شده «و کار به جایی کشیده که امّات دیوانهای علمی را با خطوط بادیه‌نشینان می‌نویسند و طلاب آنها را از کتابهای پرغلط با خط پست و فساد فراوان و تصحیف استنساخ می‌کنند و آن وقت کسی که بخواهد این‌گونه کتابها را بخواند و به تحقیق پردازد کار بر او دشوار می‌شود و جز بندرت هیچ سودی از آنها بدست نمی‌آورد. و نیز به سبب این وضع به فتوی نیز خلل راه یافته است، زیرا بیشتر اقوالی که از گذشتگان نقل می‌کنند و به آنان نسبت می‌دهند از پیشوایان مذهب روایت نشده است بلکه آنها را از همین دیوانها بی تحقیق و همچنانکه هست فرامی‌گیرند و همین شیوه در تألیف نیز دنبال می‌شود و برخی از پیشوایان آنان که به تألیف می‌پردازند به علّت نداشتن بصیرت به فن تألیف و نبودن هنرها و فنون وافی برای این منظور کتبی کم‌ارزش تألیف می‌کنند... ولی برطبق اخباری که به ما رسیده است هم‌اکنون در مشرق فن روایت همچنان پایدار است و کسی که بخواهد به تصحیح دیوانها پردازد با مشکلاتی روبرو نمی‌شود... زیرا بازار دانشها و هنرها در آن سرزمین بارونق است ولی خوشنویسی و خط نیکی که در آنجا برای استنساخ باقی مانده است ویژه مردم ایران است و از خطوط آنان بشمار می‌رود، لیکن در مصر کار استنساخ کتب مانند مغرب فاسد شده و بلکه از آن سرزمین هم تباہ تر گردیده است»^۱.

اشاره رشیدالدین وزیر هرچند از سقطات و غلطات نسخه‌ها و ضعف برخی کاتبان حکایت دارد اما از سخنان ابن خلدون می‌توان استنباط کرد که اهل فن و دانشمندی کتابشناس چونان خود او در کتابشناسی، جانب نسخه‌شناسی را نیز نادیده نمی‌گرفته‌اند. به همین جهت است که در کتابشناسیهای پیشینیان مسأله نسخه‌شناسی را نیز نادیده نمی‌گرفته‌اند. و به همین جهت است که در کتابشناسیهای

۱. مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران ۱۳۶۲، صص ۴۴-۴۲.

پیشینیان مسأله نسخه‌شناسی توأم با کتابشناسی است و در بعضی از دوره‌ها، کتابشناس، شناخت داده‌های کتابشناسانه و ممیزات نسخه‌شناسانه را دو روی یک سکه می‌دانسته است. اگر در فهرست ابن الندیم در پهلوی کار سترگ کتابشناسانه او، کمتر به نسخه‌شناسی توجه می‌شود و مسائل نسخه‌شناسی، با عباراتی چون «دارای خط کهن است» و یا «به خط مؤلف است» و یا «نسخه‌اش بر فلان دانشمند سماع شده»^۱ اکتفا شده به این دلیل است که در دوره او بیشتر نسخه‌ها توسط ورّاقان و صحافان دانشمندی چون خود او کتابت می‌شده و یا شبکه‌هایی به استنساخ نسخه‌ها می‌پرداخته‌اند که از فضل و دانشی سزاوار برخوردار بوده‌اند، از این رو پیوند مسأله نسخه‌شناسی با کتابشناسی، معضل تلقی نمی‌شده است. و این نکته‌ای است که سخنان ابن خلدون هم آن را تأیید می‌کند، اما در ادوار بعد که نسخه‌نویسی در شبکه‌های گسترده‌تری راه یافته و خوشنویسی جای ایقان و اتقان را گرفته بوده است، کتابشناسان و محققان عموماً در کارهای کتابشناسانه و تحقیقات خود بر نسخه‌شناسی تأملی دقیق می‌کرده‌اند. چنان که ابن طاووس در سعدالسعود کرده است و ما پیش از این به آن توجه دادیم. و به همین قیاس، هرچند که نسخه‌نویسی و نسخه‌برداری از صحت و اطمینانش دورتر شده است کتابشناسان جهان اسلام نیز در کتابشناسیهای خود مسائل نسخه‌شناسی را امری مهمتر و مسلّمتر تلقی کرده‌اند. چنان که در دوره میرزا عبدالله افندی که گسترده‌ترین شبکه‌های نسخه‌نویسی در دست خوشنویسان قرار گرفت و زیبانویسی و زیباسازی نسخه‌ها در نظر بسیاری، جای صحت و درستی ضبطها را پر کرد نسخه‌شناسی از پستندهای مسلّم و با اهمیت محققان کتابشناس به شمار آمد. از این روست که همین افندی اصفهانی در سرتاسر ریاض العلماء، بیشترین اهتمامش را به معرفی نسخه‌هایی متقن و موثق نگارشهای دانشمندان خاصه و عامّه صرف کرده است.^۲

باری، نتیجه‌ای که از سخنان مذکور بحاصل می‌آید این است که پیشینیان ما در

۱. ر.ک: کتاب الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۶۹، ۲۱۳، ۲۴۰ و دیگر مواضع.

۲. امروزه ریاض العلماء افندی به لحاظ نسخه‌شناسی تاریخی، یکی از مهمترین منابع موجود است. بحث در پیرامون نظرهای او در این خصوص، در گفتاری جداگانه مطرح خواهد شد ان شاء الله تعالی.

تمدن اسلامی، به گونه‌های مختلف کتابشناسی و متفرعات آن توجه داشته‌اند. به تعبیری دیگر، آنان کتابشناسی را در گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی آن می‌شناخته‌اند. ابن الندیم، برای نخستین بار، فهرستش را برپایه گونه کتابشناسی موضوعی فراهم آورد و کوشید تا در سرتاسر آن، گونه تاریخی را در کتابشناسی مطرح سازد و حتی در پاره‌ای از موارد، ساختارهای کلی و جزئی نگارشهای ملل و نحل مختلف را نشان دهد. و این کوششی بوده است که در آن گونه‌ای کتابشناسی موضوعی، تاریخی و انتقادی - البته انتقاد بر ساختارهای صوری - جمع شده است و به همین جهت نمونه‌ای است عالی از نمونه‌های کتابشناسی در تمدن اسلامی، که متأسفانه روش و طرز کار او بدرستی دنبال نشده، و نمونه‌هایی از کتابشناسیها که از سده هشتم هجری به بعد فراهم آمده‌اند، نشان می‌دهند که مؤلفان آنها نتوانسته‌اند گونه‌های سگانه کتابشناسی را که ابن الندیم در فهرستش، اهمیت داده است، در تألیف کتابشناسیهایشان جمع کنند، با این همه از روزگار ابن الندیم تا ادوار متأخر گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی - چه به لحاظ ساختاریش و چه به اعتبار نقد محتوا - در قلمرو کتابشناسی شناخته بوده است و پیدا، و اگرچه کتابشناسان و دانشمندان پس از ابن الندیم از همه گونه‌های مزبور در تألیف کتابشناسیهای عمومی و خصوصی (یا کلی و جزئی) بهره نبرده‌اند اما عموماً نگاشته‌های کتابشناسانه خود را برپایه یک یا دو گونه کتابشناسی استوار می‌داشته‌اند. چنان که گفتیم که ابوریحان بیرونی در فهرست آثار رازی، گونه موضوعی را مرعی داشته است و سخاوی نه تنها گونه موضوعی را در سرتاسر الاعلان معتبر دانسته بلکه در محدوده کتابشناسی موضوعی خود، گونه تاریخی را نیز در شناساندن نگاشته‌های تاریخی دقیقاً سنجیده و هم گونه انتقادی را - گاه به صورت نقد ساختاری و گاه به هیأت نقد محتوا - مورد توجه داشته است.

نتیجه

توجه به گونه‌های مزبور در کتابشناسی، آن‌طور که ابن الندیم و سپس سخاوی به آنها پرداخته‌اند و دو نمونه عالی و متعالی را در کتابشناسی آفریده‌اند که مورد نظر بسیاری از مورخان و نویسندگان کتب رجال و سرگذشتنامه‌ها بوده است. از این رو اشاراتی که ما در آثار، ابن شهر آشوب، ابن بابویه، شبکی، ابن خلکان، صفدی، ذهبی

و دیگران می‌یابیم و در ادوار متأخر در نگاشته‌های غضنفر تبریزی، مجلسی، میرزا عبدالله افندی، کشوی و حتی در کشف‌الظنون حاج خلیفه به آنها روبرو می‌شویم، از آن حکایت دارند که دانشمندان و کتابشناسان پیشین ما کتابشناسی را با گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی آن برگرفته و پرورده‌اند و به آن چونان پاره‌ای از متأخران و معاصران، تنها به عنوان سیاهه‌ای از نامها نمی‌نگریسته‌اند زیرا اسلوبی که ما در چندین دهه اخیر، در زمینه کتابشناسی روایی داده‌ایم و در شیاع آن اهتمام داشته‌ایم، بیشتر گونه الفبایی دارد و چونان فرهنگنامه‌هایی است که نمی‌توان از آنها بهره‌هایی را که از گونه کتابشناسی تاریخی به حاصل می‌آید و تأثیر و تأثرها را می‌نمایاند و «سرچشمه»‌ها را از «پای چشمه»‌ها بازمی‌شناساند، فرایاد آورد.

این گونه کتابشناسانه که به گمان نگارنده در پی کار بزرگ حاجی خلیفه در جهان اسلام رواج یافته و نخست در فهرستهای توصیفی پسندیده بوده و به آن شیوه بسنده شده است با توجه به پیشینه گونه‌های تاریخی، موضوعی و انتقادی کتابشناسی در تمدن اسلامی - که به اختصار از آنها یاد کردم - و نیز با توجه به اسلوب کمال یافته همان اسلوب در میان کتابشناسانی چون کارل بروکلمان، استوری و سزگین - که منبع روش‌شناسانه اما ساده و بی‌پیرایه آنان، همین ابن‌الدیم‌ها و سخاوی‌ها و امثال آنان بوده‌اند - عاری از فوایدی است که می‌بایست از کتابشناسیها فواید محققان بیاید.

گمنامی بنام در تاریخ شعر فارسی

چون زچپ می‌نگرم محنت و از راست بلاست
خنک آن را که ندانست یمین را ز شمال
بی‌شک از فضل و هنر اهل جهان برنخورند
چون ز دانش نشانند درین عهد نهال
جگری دارم از انواع حوادث پُرخون
دیده‌ای دارم از خونِ جگر مالا مال

ابیات مذکور - که مضمونِ دردناکِ آن بارها در تاریخ فرهنگ ما به صورتهای گونه‌گون عنوان شده - از شاعری است توانا و سخنوری آشنا به رموز شعر و ادب در زبان و ادبیات فارسی، که با وجود توانایی او در قلمرو ادب فارسی، و با وجود آن که او را دیوانی است مشتمل بر قصایدی سخته و غزلیاتی پخته و رباعیاتی ارزنده، ولیکن در تاریخ فرهنگ ما سخت گمنام مانده، و نه تنها در تذکره‌های عصری از او نامی نیامده بلکه محققان روزگار ما نیز او را نادیده گرفته‌اند و در تاریخهایی که پیرامن ادبیات فارسی پرداخته‌اند حتی اشاره‌ای هم به او نکرده‌اند.^۱

این شاعر گمنام ملک محمود است فرزند ملک جلال‌الدین مظفر که به صورتهای «ملک اعظم»، «امیر ملک محمود»^۲ و «ملک محمود شاه»^۳ در جای جای دیوان شعر او و وقفنامه رشیدالدین فضل‌الله وزیر دیده می‌شود.

۱. فقط مرحوم سعید نفیسی او را در زمره شاعران سده هشتم آورده و گفته است: اندکی از اشعار او به ما رسیده است (تاریخ نظم و نثر ۱/۲۲۴).

۲. این لقب در یک نسخه موجود از دیوان او دیده می‌شود.

۳. رک: وقفنامه ربیع رشیدی، چاپ حروفی، به اهتمام مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۶، ص ۲۷۴، ش [۱۶۸].

مردان این خانواده گویا از ملکان آذربایجان در سده هفتم هجری بوده‌اند؛ زیرا سه نفر از آنان این صفت را جزء نام خود دارند. از دو نفرشان در عبارات مذکور یاد شد، سومین نفر این خانواده ملک ابوالفتح مسعود برادر ملک محمود شاعر است. اصطلاح «ملک» در تاریخ زبان فارسی به معنی حاکم محلی و حاکمی که در تحت تبعیت سلطان بوده بکار رفته است^۱ ولی کاربرد آن در نگاشته‌های تاریخی و ادبی زبان فارسی خالی از تشبث و پراکندگی نیست؛ زیرا همچنان که خواهیم گفت، همین شاعر مورد بحث ما از پدرش - یعنی ملک جلال‌الدین مظفر - به گونه‌ای یاد کرده که «ملک» را به مفهوم «شاه» برمی‌گرفته است.

به هرگونه، این خاندان از زمره ملکان تبریز در قرن هفتم بوده‌اند که سواى مکنّت و مال و منالی که در قریه زئوز و حواشی آن دارا بوده‌اند در محدوده ملک خود حاکمیت گونه‌ای نیز داشته‌اند. ولی آن چنان که از برخی از قصاید شاعر مورد بحث ما برمی‌آید پدر او در آن خطه سلطنت گونه‌ای داشته است، مگر آن که شاعر با توجه به ضرورت شعری کلمه «شاه» را معادل «ملک» گرفته باشد و نیز محتمل است که کاتب نسخه عنوان قصیده مورد نظر را بسطو درج کرده باشد؛ زیرا قصیده مزبور که در ذیل به آن توجه خواهیم داد چنین می‌نمایاند که پدر او پادشاه خطه‌ای دراز دامن و پهناور بوده است درحالی که در هیچ یک از اسناد و منابع تاریخی عصری و نزدیک به روزگار این خاندان از چنین سلسله‌ای یاد نشده است. به قصیده مزبور - که نخستین قصیده نسخه موجود از دیوان ملک محمود نیز هست - توجه بفرمایید:

اگر نقاب ز روی چو ماه بگشایی
زعکس روی، چمن را به گل بیارایی
دهان تنگ تو اندر نظر نمی‌آید
ندانم ار لب شیرین به خنده بگشایی
دلم چو زلف ترا بر رخ تو شیفته دید
ز دست رفت و برآورد سر به شیدایی
من آن نیم که دمی بی تو صبر دانم کرد
بسیا و باز رهانم ز ناشکیبایی

۱. رک: محمد معین، چهار مقاله، تعلیقه ص ۱۳۱، و نیز به قزوینی، یادداشتها ۱۳۱/۷.

همیشه باشدم اندر فراق، عزم عتاب
 مجالِ نطق نمائند چو روی بنمایی
 اگر جفا کنی از مهر کم نخواهم کرد
 ولی چو لطف کنی دلبری بیفزایی
 امیدوار بدانم که تازه کردی عهد
 ولی چه سود که می‌بندی و نمی‌پایی
 دلا بگو که چرایی چو زلفِ دل‌بندان
 همیشه شیفته و تیره حال و سودایی
 جهان ز معدلت شاه ایمن است از جور
 چراست بر تو جفای بُتانِ یغمایی
 خدایگانِ جهان، خسرو زمین [و] زمان
 که عاجز است ز مدحش زبانِ گویایی
 در آن میانه که لاف از هنر زنند شهان
 تویی که گوی ز اقرا نِ خویش بر بایی
 خرد ز پستی خود در نمی‌تواند یافت
 مقامِ قدرِ بلندِ ترا ز والایی
 به پیش فضل و سخای تو چون توان برگفت
 حدیثِ صاحبِ عبّاد و حاتم طائی
 جهان سراسر بر خدمت چو عرضه کنند
 هنوز دامنِ همتِ بدان نیالایی
 در آن میان که عناصر بیکدیگر پیوست
 نبود غیر وجود تو علتِ غایی
 چنان که نورِ مه از [نور] آفتاب بُود
 خرد ز نورِ جبین* تو یافت بینایی
 هنوز گندِ حسد آید از تنِ خصمت
 هزار بار به مشکش اگر بیندایی

ضمیر روشنِ پاک تو آن خدا صفت است
 که ساخت کارِ جهان بی مدد به تنهایی
 مدام دولت و اقبال خواهَدَت بودن
 گمان مبر که ترا دولتست هر جایی
 خدایگانا دارم شکایتی بشنو
 هم از عنایت تو هم ز چرخ مینایی
 ز اقتضای زمان خاکسار گشت هنر
 اگر چه داشت ز اوّل مقام بالایی
 خوش آنک علم نیاموخت و هنر نشناخت
 از آن جهت که مُساویست جهل و دانایی
 اگر به فضل ز اقرانِ خویش ممتازم
 سزد که بخشیم و بر دلم ببخشایی
 اگر نه لایقِ این حضرتم بگو که فلان!
 برو که خدمت در گاه حضرتم بگو که فلان!
 برو که خدمت در گاه را نمی شایی
 و گر بفضل و هنر بیش ازین نمی ارزم
 ترا سعادت باد و مرا شکیبایی
 نه جای شکوه بُود چون که من توانم زیست
 به هر چه حکم کنی آن، چنان که فرمایی
 دراز گشت حدیث و دلا همان بهتر
 که هم به عادتِ خود بر سرِ دعا آیی
 به کامرانی و عمرِ دراز و صحت تن
 هَمَت* سعادت باد و هَمَت** توانایی

پنداری که در موردِ سهو کاتب که پیرامونِ عنوان این قصیده مطرح کردیم با توجه به دیگر قصاید شاعر صائب نیست؛ زیرا در ضمنِ قصیده‌ای دیگر که با عنوان «وله ایضاً فی تشکی من حوادث الزمان» در دیوانش آمده باز هم از پدرش - یعنی

جلال‌الدین مظفر - بصراحت با عنوان «شاه» یاد می‌کند به این قرار:

آیا شَهی که به جود و سخا و بخشش و عدل
گذشت قدرِ تو از رتبتِ سلیمانی
زبیم حملهٔ تو دشمنت به روز نبرد
شعار ساخته سرگستگی و حیرانی
چنان به عدل تو آباد گشت مُلکِ جهان
که نیست جز وطنِ دشمن تو ویرانی
تو آن کریمی که امروز در زمانه قویست
به یمنِ دولت تو بازوی مسلمانی
ضمیرِ پاک تو معلوم کرده است هر آنچ
که در خزاینِ غیب است سرِ پنهانی
شها زقصهٔ من بنده رمزکی برخوان
که تو رموز فلک حل کنی به آسانی

همچنان که می‌بینیم شاعر از دستگاه و دولت‌شاهی پدرش سخن داشته است درحالی که اسناد و مدارک تاریخی دربارهٔ این دستگاه پادشاهی هیچ نکته‌ای بدست نمی‌دهد. این احتمال وجود دارد که در سدهٔ هفتم و اوایل قرن هشتم هجری در گوشه و کنار ایران محتشمانی بوده‌اند که در حدود و ثغور مُلکشان به نام «شاه» خوانده می‌شده‌اند. عبارات رشیدالدین فضل‌الله وزیر نیز بطور ضمنی همین نکته را منجز و مبین می‌دارد، به طوری که پس از فوتِ ملک جلال‌الدین مظفر فرزندانِ او پاره‌ای از ملک پدر را به رشیدالدین وزیر فروخته‌اند و پس از آن در محدودهٔ کوچکتر و با عنوانِ «ملک» نامیده شده‌اند. چنانچه در وقفنامهٔ رُبع رشیدی می‌خوانیم: قصبهٔ زنوز از قرای ناحیه مَرند از بلادِ آذربایجان از توابع مدینه تبریز بحقِ النصف... از انتقالِ ملک محمودشاه و برادران او به این ضعیفِ واقف منتقل شده و این حصه را این ضعیف واقف خریده و وقف کرده.^۱

به هرگونه، همچنان که گفتیم از ملک محمود و ترجمهٔ حالِ او در آثارِ عصری و متأخر و معاصر اطلاعاتی درخور دیده نمی‌شود. فقط حمدالله مستوفی از او با یک

عبارت یاد کرده و گفته است که: «وی پسر ملک مظفرالدین بود و از اکابر جهان و اشعاری خوب دارد»^۱ - پس از مستوفی، امین احمد رازی به نقل از تاریخ گزیده باختصار عبارات مزبور را دربارهٔ ملک محمود آورده است.^۲ در دیگر منابع و اسناد تاریخی و ادبی از شاعر مورد نظر یاد نشده و معاصران ما نیز در تاریخهای ادبی خود از او یاد نکرده‌اند درحالی که می‌توان نامبرده را - آن‌چنان که دیوان اشعار او می‌نمایاند - یکی از قصیده‌گویان و غزل‌سرایان مسلم در قلمرو شعر فارسی بشمار آورد.

از دیوان شعر ملک محمود تاکنون هیچ نسخه‌ای شناسانیده نشده، آنچه به نام «دیوان محمود» در فهرستهای نسخ خطی آمده جز دیوان ملک محمود تبریزی است - چنانچه استاد احمد منزوی از دیوان محمود - نسخه مضبوط در کتابخانه ملی ملک شماره ۵۳۹۶ - یاد کرده‌اند^۳ که نسخهٔ مزبور غیر از دیوان محمود تبریزی است؛ زیرا همچنان که در سرآغاز نسخهٔ ملک آمده، نسخهٔ مذکور مجموعه‌ای است از غزل به نام «محمودنامه»^{*} که گوینده در طی غزلها از عشق محمود و ایاز سخن داشته و با این غزل شروع کرده است:

ای داغ بر دل از غم خمال تو لاله را
شرمنده ساخت آهوی چشم غزاله را ...
آزاد کی کند دل محمود را ایاز
نیکو کند مطالعه گر این قباله را

نسخهٔ کتابخانهٔ عمومی پنجاب نیز - که آقای منظور احسن عباسی به نام «دیوان محمود» خوانده‌اند^۴ - همین «محمودنامه» است.

اما خوشبختانه از دیوان اشعار محمود تبریزی نسخه‌ای مانده است و آن نسخه‌ای است که در تملک آقای عبدالحسین سررشته‌دار طبسی می‌باشد، این نسخه

۱. تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، ج ۲، ۱۳۶۲، ص ۷۵۲.

۲. هفت اقلیم، طبع جواد فاضل، ج ۳، ص ۲۳۰، نیز صبا در «روز روشن» به نقل از حمدالله مستوفی همین عبارت را دربارهٔ ملک محمود آورده است.

۳. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۵۱۷.

۴. محمودنامه را مولانا محمد محمود لاهوری بسال ۹۸۲ هـ سروده است.

۵. ر. ک: تفصیل فهرست مخطوطات فارسیه، پنجاب پبلک لائبریری، لاهور، ج ۱، ص ۵۱۰.

که توسط عبدالعلی نامی به خط نستعلیق شکسته در سده سیزدهم کتابت شده یگانه نسخه شناخته شده و موجود از دیوان شاعر مورد بحث ماست که براساس نسخه اصل استنساخ گردیده، چنانچه ترقیمه کاتب مؤید اصیل بودن آن می باشد به این قرار: «تمّ دیوان اشعار مخدومی و ابن عمّ والدی والصاحب السعید طاب ثراه ظهر يوم الاثنين الخامس من ربيع الآخر لسنة احدى و عشرين و سبعمائه من الهجرة النبوية على یدی العبد الاصفر محمد بن مسعود بن المظفر اصلح الله شأنه».

کاتب مزبور - یعنی محمد بن مسعود بن المظفر - برادرزاده ملک محمود تبریزی است و آن چنان که در مقدمه دیوان - که به خامه اوست - آمده جامع اشعار شاعر مورد بحث نیز همومی باشد که در سال ۷۱۷ ه. ق به فراهم آوردن مجموعه اشعار عمویش دست یازیده و در ۷۲۱ ه. ق قصاید، غزلیات و رباعیات ملک محمود را نویسانیده و به پدرش - یعنی ابوالفتح مسعود - تقدیم داشته است.

جامع دیوان ملک محمود در مقدمه خود اطلاعاتی ارزنده در خصوص روزگار شاعر، مقدار و شهرت اشعار او گنجانیده که به جهت پیوند نزدیک خانوادگی میان او و ملک محمود می توان نکته های مذکور را از اطلاعات ثقه و معتبر درباره شاعر مورد نظر بشمار آورد.

نامبرده از ملک محمود با القابی همچون «ملک معظم صاحب اعظم، سلالتی الوزراء والاکابر، مستحق المناصب بالاستحقاق، مجدالدولة والملة والدين جلال الاسلام والمسلمين» یاد کرده و گفته است که «کریم الاخلاق و طیب الاعراق» بوده و در نیمه دوم از سده هفتم هجری می زیسته و در عنفوان جوانی در روز بیست و پنجم رجب از سال ۶۹۶ ه. ق درگذشته است.

نیز از همین مقدمه جامع برمی آید که ملک محمود اشعارش را جمع نکرده بوده، ولی سروده هایش در میان دانایان روزگار شهرت داشته، تا آن که پس از درگذشت او برادرزاده اش به جستجوی اشعار او پرداخته و در مدت چهار سال آن مقدار از دُرّ یتیم را که از آن بحر ذخار پیدا شده بوده با هم آورده است.

این نکته محقق می دارد که دیوان موجود از اشعار ملک محمود متضمن همه سروده های شاعر مورد بحث نیست و فقط بر مقداری از قصاید، غزلیات و رباعیاتی که در نزد دوستان شاعر و یا در دست دانایان روزگار او بوده اشمال دارد.

باری، به استناد گفتار جامع دیوان و نیز به استناد سروده های شاعر می توان

مؤکد کرد که ملک محمود از شاعران مشهور و بنام روزگارش بوده، ولی به علت عدم وجود نُسخی از دیوان اشعارش در دسترس تذکره‌نویسان نام و نشان او رفته رفته به فراموشی سپرده شده و به عنوان شاعری از شاعران سده هفتم هجری شهرت نیافته است.

به هر تقدیر، از فحوای کلام ملک محمود می‌توان به حدود آگاهی و دانش او پی بُرد، در قصاید او اشاراتی فراوان در خصوص علوم معقول و منقول دیده می‌شود. چنانچه قصیده زیر که در شکایت از روزگارش سروده است:

آدمی در همه وقتی نبُود بر یک حال
وقت باشد که بگیرد زخودش نیز ملال
عرصه مُلک بپرداخته‌اند از راحت
وانکه گوید که مرا هست خیالی است خیال
اندرین عهد هرآن کس که زند لاف از امن
مَشْنَوِ دعوی او زانکه محال است محال
هیچ شادی متصوّر به جهان بی‌غم نیست
شب هجران بُود اندر عقب روز وصال
بی‌شک اندر پی آن آفتِ نقصان باشد
بر مرادِ دل اگر کار رسیدت به کمال
چون زچپ می‌نگرم محنت، و از راست بلاست
خُنْکِ آن را که ندانست یمین را ز شمال
زحل ارچند که تیرِ فلکِ هفتم شد
همه وقتی نظرش نحس گرفتند به فال
نیست مریخ ز آشوب زمانی خالی
روز و شب باشد در فتنه و غوغا و قتال
جرم خورشید که سلطانِ فلک خوانندش
نیست او نیز درین مملکت ایمن ز زوال
زُهره مشهور به لهو است ولیکن بعذاب
گه زبر تیغ و قرانست و گه از استقبال

تیر هرچند که مستوفی دیوان قضااست
 زاحترقاقت همه سال، پریشان احوال
 ماه چوَن بَدَر شود گرچه جهان آراست
 در پَیش رنج محاقست و نزاری هلال
 می‌رود در کف هر خار و خسی سرگردان
 هرکه دارد زلطافت صفتِ آبِ زلال
 می‌دهد عمر چو زلفِ خوش خوبان برباد
 هرکه گوید سخن از عارض و زلف و خط و خال
 از پی عیش در ایام، مجالی جستن
 خوش بُود لیک گر از عمر بیابند مجال
 تکیه بر آب روان می‌کند از غایت جهل
 هرکه او غَزه به جامست و جوانی و به مال
 مال کز وی نرسانند به مردی چیزی
 خواه جوهر شمر و خواه زر و خواه سفال
 چه دهم شرح جفاهای زمانی که در او
 هست بدبخت هرآن کس که بُود خوب خصال
 هر خری را که درم باشد مُقْبِل خوانند
 خود نمی‌دانند تا گردد که گردد اقبال
 رفت آن عهد که بود اهلِ هنر را معراج
 چون تواند که پَرَد مرغِ بُریده پر و بال
 بی‌شک از فضل و هنر اهلِ جهان برنخورند
 چون ز دانش نشانند درین عهد نهال
 جگری دارم از انواع حوادث پرخون
 دیده [ای] دارم از خون جگر مالا مال
 نه که چون هست مرا ملک قناعت سهل است
 کئی پریشان بُودَم کار و اگر شیفته حال

چون چنین می‌دهم دست چه باک است مرا
 که نباشد به جهان یرلغ و پایزه* و آل
 نیز از یک قطعه او برمی‌آید که با اشعار شاعران پیش از خود آشنا بوده و با نظر
 منتقدانه به سروده‌ها و دیوانهای آنان می‌نگریسته، چنانچه دیوان اشعار کمال‌الدین
 اصفهانی (م ۶۳۵ ه. ق) را چنین وصف و نقد کرده است:

دیوان کمال اصفهانی
 دیدیم بهشت جاودانی است
 در وی شده جمل: آشکارا
 هر چیز که عقل را نهانی است
 بشکفته به گونه‌گون ریاحین
 انصاف که تازه گلستانی است
 از بس بدو نیک شعر دروی
 بردیم گمان که خود جهانی است

همچنان از غزلی از غزلیات ملک محمود برمی‌آید که با بعضی از شاعران
 معاصر خود مصاحبت و معاشرت داشته و شعر آنان را جوابی شاعرانه می‌داده
 است، چنانچه در جایی از دیوان او آمده است که مولانا جلال‌الدین عتیقی - شاعر
 سده هفتم و هشتم هجری^۱ - این دو بیت از غزلی را سرود:

غم تو در میان جان من است
 نام تو بر سر زبان من است
 خواب را جز به خواب نتوان دید
 تا غم عشق پاسبان من است

و ملک محمود در تکمیل همان غزل با نامبرده مشارکت کرد و این بیت را گفت:

* - بمعنی فرمان و حکم - «هلاک‌خان او را پایزه و یرلغ دارد» (جامع التواریخ رشیدی) بنقل از
 لغت‌نامه دهخدا، ماده «یرلغ».

۱. آقای دکتر صفا، عتیقی را صرفاً شاعر سده هشتم هجری دانسته‌اند - تاریخ ادبیات در ایران
 ۱۱۲۵/۳ - با توجه به سال فوت ملک محمود - یعنی ۶۹۶ - و مشارکت او در سرودن غزلی با
 جلال‌الدین عتیقی، می‌توان گفت که عتیقی از شاعران نیمه دوم از سده هفتم و نیمه اول از سده
 هشتم هجری است. نیز رک: فرائد غیانی از یوسف اهل، تصحیح حشمت مؤید، ۴۳۳/۲.

گوه‌ر از لطف آن نمی‌نازد

تا که نام تو در دهان من است

همچنان که در گذشته متذکر شدیم نسخه موجود از دیوان محمود تبریزی حاوی پاره‌ای از قصاید، غزلیات، مقطعات و رباعیات اوست. از چندین قصیده مندرج او در این نسخه چنین استنباط می‌شود که شاعر ما در پی مدیحه‌سرایی نبوده و جز ستایش‌گونه‌ای که در یکی دو قصیده از پدرش - ملک مظفر تبریزی - و برادرش - ابوالفتح مسعود تبریزی - کرده در بیشترین قصایدش از نابسامانیها و رفتار درشتناک روزگار و اهل روزگارش سخن گفته است. بنابراین قصاید او از نظر ادبیات تخیلی و عاطفی، و نیز به لحاظ فواید اجتماعی از جمله قصاید ماندنی و خواندنی در زبان فارسی تواند بود. به این قصیده توجه فرمایید:

مرا دلیست که از غایت پریشانی
 نهاد روی چو کار جهان به ویرانی
 شود ز سوز دل من همه جهان پُردرد
 اگر بگویم با خلق راز پنهانی
 به عمر خویش چو آزار کس نجست دلم
 نگویی از چه به آزار گشت ارزانی
 درین زمانه به هر کس که بنگری بینی
 میان ناصیه‌اش و صمت پریشانی
 ازین میانه هر آنکو حدیث گوید از امن
 بُرون بُرد سخنش را خرد به نادانی
 ز روزگار ثبات و دوام امید مدار
 مباش غره بدین پنج روزه فانی
 که چون مشعبد هر لحظه می‌نماید روی
 به صورتِ دگر این عنصر هیولانی
 مرا ز صورت اگر هست بهره‌ای چه خلل
 که اعتبار ندارد جهان جسمانی
 چگونه زیستی با هزار محنت و رنج
 گرم نبودی صدگونه عیش روحانی

درین زمانه که یکبارگی زظلمتِ جهل
فضای عالم، تاریک گشت و ظلمانی
چگونه بردی هرگز کسی به پایان ره
اگر زعلم نبودِ دلیلِ نورانی
فتاده‌ام به زمانی که هیچ کار دَرُو
نمی‌شود متمشّر مگر به پیشانی
به هرچه دست زدم در جهان زشغل و عمل
نبود حاصلِ کارم بجز پشیمانی
جهانِ دُن را کی باشد آن مکانت و قدر
که بهر نیک و بدش نفس را برنجانی
به هیچگونه بکار جهانِ مشو مشغول
که حاصلش همه سرگستگی است و حیرانی
نه خود، که عالمِ خَلقی بدان نمی‌ارزد
که در تعجبِ کارش سری بجنبانی
نهاده‌اند چنین در ازل یکی بنیاد
جهانِ دُن را بر بی‌سری و سامانی
وفا مدار زابنای روزگار طمع
که هرگز آن نَبُود* اندر نهادِ انسانی
فتاده‌ام به گروهی که پیش ایشان جهل
مقدمست بسی بر علومِ برهانی
زفضل، اهلِ هنر، زان همی کنند عذاب
که مرغ باشد از آوازِ خوب زندانی
چو در صحیفهٔ حالم نگه کنی اینها
که شرح دادم خود نانوشته بر خوانی
ایا شهی که به جود و سخا و بخشش و عدل
گذشت قدر تو از رتبتِ سلیمانی

* - نَبُود: تخفیف به ضرورت شعری است از نَبُود.

زبیم حمله تو دشمنّت به روز نبرد
 شعار ساخته سرگشتگی و حیرانی
 چنان به عدل تو آباد گشت مُلکِ جهان
 که نیست جز وطن دشمن تو ویرانی
 تو آن کریمی کامروز در زمانه قویست
 به یمن دولت تو بازوی مسلمانی
 ضمیر پاک تو معلوم کرده است هرآنچه
 که در خزاینِ غیب است سر پنهانی
 شها زقِصّه من بنده رمزکی برخوان
 که تو رموز فلک حل کنی به آسانی
 نه من غلط شده‌ام در نمودنِ احوال
 چه حاجت است به گفتن که خود تو می‌دانی
 به اسم تضمین یک بیت شاید ای «محمود»
 اگر ز شعرِ ظهیر دبیر برخوانی
 گشاده است مُراد تو در جهان تاگاه
 به لطف بدهی، و گاهی به عنف بستانی
 تو کام ران و زر و ملک بخش و هیچ مباد
 که ره بَرَد سوی انعام تو پشیمانی

از قصاید محمود تبریزی یاد کردیم و سه نمونه آن را به نقل از نسخه خطّی دیوان او آوردیم، غزلیات شاعرِ موردِ نظر نیز قابل ذکر است، زیرا بیشترین غزلهای او که عاشقانه می‌نماید با توجه به بیان شیوا و رسای شاعر، می‌توان آنها را از نمونه‌های خوب غزل در سده هفتم هجری بشمار آورد. به سه نمونه از غزلهای او توجه فرمایید:

اگر درد دل ریشم بدانی
 مرا زین بیش در هجران نمانی
 و گر چون من به روز آری شبی را
 غم و اندوه و دردم را بدانی

چه سود از وصلِ لعلِ جانفزایت
کنون چون در سرت کردم جوانی
نیاری یاد ازین بیدل زمانی
چه سنگین دل بُتِ نامهربانی
غلط گفتم که گر وصلت دهد دست
ز سر گیریم عمر و کامرانی
الا ای بادِ سنگین دل به کویش
اگر افتید مجالت ناگهانی
چه باشد گر زمانی آتش دل
به آبِ وصلِ جان بخشت نشانی
دلِ ریش مرا از دست هجران
زمانی گر توانی وا رهانی
گرامی دارم چون مردم چشم
که نور دیده و آرامِ جانی
زلعلت قانعم جانا به بوسی
که افزونتر نباشد زین گرانی

* * *

باز دل جان می دهد بر روی او
باز شیدا گشته ام بی روی او
باز بر خاکِ درش مسکین دلم
همنشین شد با سگانِ کوی او
پیرِ فطرت آنکه عقلش خواندمی
باز گمره گشت در گیسوی او
باز مـحـرابِ دلِ شوریده ام
نیست جز طاقِ خمِ ابروی او
گرچه محروم ز وصلِ عارضش
لیک دلشادم به گفت و گوی او

کسی بُود کآرد صبا بویی به من
از شکنج زلفِ عنبر بوی او
جان فدای باد کو هر صبحدم
می برد از من پیامی سوی او

* * *

ای پر تو خورشید و مه، عکسی ز نورِ روی تو
وای آفتِ صاحب دلان طاقِ خمِ ابروی تو
از رخ برافکن زلف را تا دل به نورِ عارضت
باشد که آرد ره برون از ظلمتِ گیسوی تو
ای نور چشم بیدلان باری نظر کن سوی من
با اشکِ خونین بینم از درد آن بی روی تو*
بگذار یک شب یک دم تا باز گویم دردِ دل
بر من مگر رحم آورد آن غمزه جادوی تو
بویی به صحرا بُرد باد از بندِ زلفِ پرچمت
گل کرد پیراهن قبا، زان بادِ خوش بر بوی تو
در چشم خونبارم کشم خاکی بجای توتیا
گی آورد بادِ صبا گردی ز خاکِ کوی تو
جانا زما بپریده ای، بی ما نشسته شاد دل
مادر غمت گردان به سردایم به جست و جوی تو

* * *

اما رباعیات محمود تبریزی - آنچه که در این نسخه آمده - هفده رباعی است، همین تعدادِ محدود از رباعیهای او توانایی و تسلط او را بر رباعی سرایی آشکار می کند. به طوری که ایماژها و تجربه های گذرای شاعرانه شاعر ما بیشتر از غزلیاتش در رباعیات او انعکاس دارد. چند نمونه از رباعیات او را ملاحظه بفرمایید:

تا از نظرم آن رُخ چون لاله برفت
دل از پی آن نگار، با ناله برفت

صد سال امید وصل او داشت دلم
و اکنون زدلم امید صد ساله برفت

* * *

ای میل دل و دیده همیشه سویت
وی آفتِ عقل و دین رُخ دلجویت
چون شرمه به دیده در کشم گر آرد
خاکِ قدمت، نسیم صبح از کویت

* * *

یارم چو کلاله برگل و لاله نهاد
جان نیز دل سوخته بر ناله نهاد
مسکین دل من امید یک روزه نداشت
گویی به چه حرص این غم صد ساله نهاد

* * *

دلدار چو من هزار بیدل دارد
زان یاد من سوخته خرمن نارد
هرگز نکند بلطف با من نظری
ور زان که کند بخت بدم نگذارد

* * *

ای بادِ سحر پیام یارم پیش آر
بویی زخم زلف نگارم به من آر
ور دسترست نیست به سوی زلفش
خاکِ سر کوی غمگسارم به من آر

* * *

ای باد صبا به کوی آن سیم عذار
بگذر و گسرت راه بود نزد نگار
فرصت طلب و چو خلوتش دریابی
آهسته بَدُو گوی فلان را یاد آر

* * *

ای دل پس ازین بسی رخ او ناله مدار
خود را زغمش همچو دل لاله مدار
صد سال امید وصل او داشته‌ای
بس کن پس ازین امید صد ساله مدار

* * *

بگرفت دلم را هوس روی تو باز
سرگشته شدم گرد سرکوی تو باز
گفتم نکنم یاد تو لیکن زلفت
آورد مرا موی کشان سوی تو باز

* * *

دل در خیم زلف یار دارد منزل
منزل به ازین خود به کجا یابد دل
حاصل ز تو گفتم که وفا دارد دل
دل خود بجز از غمت ندارد حاصل

* * *

نادیده اسیر عشق روی تو شدم
آشفته زلف مشکبوی تو شدم
چون وصف رُخت شنیدم ای مایه عیش
با خود بی خود به جست و جوی تو شدم

* * *

دل در غم و محنت تو افتاد ز چشم
هرگز نفسی نبوده‌ام شاد ز چشم
عاشق شدن مرا گنه نیست ز دل
چشمم به بلا فکند فریاد ز چشم

* * *

هرگز دل من نبود خشنود ز چشم
صد محنت و درد بر دل افزود ز چشم
هم خون شدن دیده من بود ز دل
هم ریختن خون دلم بود ز چشم

* * *

ای نورِ دو دیده دلربایی کم کن
 وز کُشته خویشتن جدایی کم کن
 ای آفتِ جان و راحتِ دل آخر
 این جور و جفا و بی وفایی کم کن

* * *

ای پیشِ قدمت سرو سهی پست شده
 وز باده حُسن چشم تو مست شده
 هرگز گویی که عاشقی هست مرا
 از پایِ درافتاده و از دست شده؟

* * *

تا دور شدم از آن رُخ چون لاله
 ناسود دلم دمی ز درد و ناله
 یک دم نرود مهرِ تو از دل، گر خود
 دوری افتد میان ما صد ساله

* * *

در باغ جهان نیارمیدست کسی
 وز شاخ طرب گلی نجیده است کسی
 با دَوَرِ مَیَمِ خوشست هان ای ساقی
 کز دَوَرِ جهان وفا ندیدست کسی

* * *

هرچند که ندهد بر خویشم راهی
 بادش بفداهش هر کجا دلخواهی
 رویش ز سرِ لطف چو عکس اندازد
 هر ذره شود ز مهرِ رویش ماهی

* * *

در پایان این گفتار ضمن تشکر و قدردانی از سعه صدر آقای سررشته‌دار
 به خاطر آن که زیراکسی از یگانه نسخه موجود از دیوان ملک محمود را در اختیار

نگارنده این سطور گذاردند، یادآوری این نکته ضرورت دارد که بنابر نصّ سخنِ جامع دیوانِ ملک محمود، این دیوان متضمن همه سروده‌ها و اشعار شاعر نیست و اگر روزی محققان آهنگِ تصحیح و تحقیق در پیرامونِ اشعارِ نامبرده را بکنند، لازم می‌نماید که در جُنگها و بیاضهای شعر نیز فحصِ بلیغ بنمایند شاید که به ابیاتی از او دست یابند که جامع دیوان به آنها نرسیده است.

پسوندى نام آوا* ساز در گونه‌هاى فارسى خراسانى

گونه‌ها و متون، صورِ دوگانه‌زبانند که در برخى از زبانها - که دگرگونى در آنها به کُندى روى داده است - مى‌توانند يکديگر را تکميل يا تبين کنند. اين رابطه در ميانِ صورتهائى نوشتارهاى کهن و گونه‌هاى بسته‌زبان^۱ بروشنى ديده مى‌شود بطورى که اگر به لحاظِ باستان‌گرایی و ديرينگي ساختارهاى زبان، گونه‌هاى مذکور و متون ديرينه و کلاسيک را با هم بسنجيم، ماننديها و شباهتهائى آن دو وجه زبان، هم به جهت ساختارى و هم به اعتبارِ معنى‌شناسى بيشتر است تا تفاوتها و دگرگونيه‌ها. اين نکته، البته به حيثِ راي و نظرى مى‌تواند تلقى شود که تعميم دارد و

*. نام آوا (Onomatopoeia) به واژه‌ها و کلماتى اطلاق مى‌شود که عيناً از صداهاى طبيعى و غيرطبيعى اخذ و تقليد شده‌اند. در مصطلح زبان‌شناسى قديم، اين دسته از واژه‌ها را «صوت» مى‌ناميده‌اند. وجود نام آوا در زبان، نظريه محاکات را در ميانِ اهالى زبان تأييد مى‌کند و هم پيوندِ اهليّ زبان را با طبيعت و جز آن به اثبات مى‌رساند. به همين جهت در زبانهاى که اهالى آن با طبيعت بيشتر الفت دارند نام آواهاى بيشترى تداول دارد. بايد گفت که واژگانِ زبان به قياس با نام آواها و اصوات، در مرحله فروترِ نظامِ واژگاني قرار مى‌گيرد زيرا حسيت و جان‌وربي که در نام آوا وجود دارد و اهالى زبان آن را درمى‌يابند، در واژگان قراردادى زبان حس نمى‌شود. نام آوا در زبان و ادبيات فارسى يک مسأله جدّى زبان‌شناسى است و مى‌بايست در تاريخ زبان مزبور، اصول و مباني، و نيز ارزشهاى آن پي گرفته شود و انواع آن - اعم از نوع طبيعى و نوعهاى حيوانى و انسانى آن - طبقه‌بندي شود و به لحاظِ صورت و معنى مورد بررسى قرار گيرد.

۱. مقصود از گونه‌هاى بسته‌زبان، آن گروه از گونه‌هاى زبانند که اهالى آنها با تحولات و دگرگونيهائى شهري معاصر کمتر رابطه داشته‌اند و تحولانى که گونه‌هاى زبان در شهرهاى بزرگ داشته‌اند، به قلمرو گونه‌هاى مزبور راه نيافته است، و بيشترينه ساختارهاى زبان در سطحِ واژه‌ها و واژه‌ها وجهه باستانى و ارکاىک دارند.

قطعیت، و بر وجوه دوگانه همه زبانهایی که در دوران معاصر، بطور یکدست و کامل متحول نشده‌اند قابل تطبیق می‌نماید. خاصه گونه‌ها و متون دیرینه زبانهای جهان سوم، که در زبانهای این منطقه سیاسی - فرهنگی، هنوز گونه‌های بسته زبان وجود دارد هرچند همه این گونه‌ها، کم یا بیش، در معرض دگرگونیها و تحولات دوران معاصر قرار گرفته‌اند. با این همه نظری ما به زبان فارسی دری معطوف است و گونه‌های بسته و متون دیرینه آن زبان. در زبان مزبور - خاصه در قلمرو میانه آن زبان، که آریانا (افغانستان) باشد و تاجیکستان، و نواحی شرقی ایران - گونه‌هایی از فارسی تداول دارد که به لحاظ باستان‌گرایی زبان، با متون آن زبان شباهتهای چشمگیر دارند تا جایی که از طریق این شباهتها و مانندگیها می‌توان به یک عامل سبک‌شناسیک جغرافیایی در حوزه زبان دست یافت و مثلاً مدعی شد که فلان نوشتار کلاسیک و کهنسال فارسی به دلیل مانندگیهایش با فلان گونه فارسی - که مثلاً در قلمرو جغرافیایی نیشابور تا هرات متداول است - نوشتاری است خراسانی، که در قلمرو دو مرکز فرهنگی پیشین خراسان تألیف شده است.

با توجه به نظری مزبور، بررسی، ثبت و ضبط واژه‌ها، واژه‌ها و ساختارهای دستوری موجود در گونه‌های بسته زبان فارسی یک ضرورت مسلم فرهنگی تواند بود، زیرا جز آنکه از طریق ضبط شناسه‌ها و خصیصه‌های گونه‌های فارسی، می‌توان اطلالی تاریخی زبان فارسی و گونه‌های آن زبان را فراهم کرد، هم می‌توان به اعتبار ساختاری و معناشناختی، بسیاری از ضبط‌ها و نشانه‌های ناشناخته فارسی دری را که در متون دیرینه و کلاسیک مانده است، بازشناخت. به همین لحاظ نگارنده در این گفتار یک پسوند نام‌آوایی موجود را در گونه‌های فارسی خراسانی^۱ مورد تأمل قرار داده است و کاربرد آن را در نگارشها و متون دیرینه فارسی دری - که به احتمال قریب به یقین در قلمرو خراسان تألیف شده - جست و جو کرده است. پسوند مزبور (ست / ast) است که فقط در پی نام آواها و صوتها می‌آید. مانند:

هَژست / horra-st: صوت و صدایی مهیب و خوفناک که از پریدن دسته‌ای از

۱. نگارنده پسوند نام‌آوایی مورد نظر را به دلیل آنکه تاکنون در گونه‌های فارسی خراسان تداول دارد و در گونه‌های فارسی نواحی مرکزی و غربی ایران کاربرد ندارد، و هم به دلیل آنکه در متون کهن خراسانی بکار رفته است، به نام پسوند فارسی خراسانی خوانده است.

پرنندگان و یا بر اثر بهم خوردن ابرها پدید می آید.^۱ سورآبادی می نویسد: «نمرود آن تیرهای تابوت را نگوسار کرد تا کرگسان فرو نگرستند، گوشت را به زیر دیدند، آهنگ به زیر دادند تا به زمین؛ و از سختی پریدن ایشان هُرسُت در کوه افتاد، چنان که خواستی که کوه از جا بشدی^۲».

«همی بگرفت شان زلزله و اخگلا و هُرسُت و تُرسُت عذاب و عقوبت، گشته اند سرایه اشان مردگان، برجا خشک بودند^۳».

بُخُسْتُ / box̌ / : نام آوای مزبور که با تبدیل / ب /، b / به / پ /، p / و / خ /، x̌ / به / ف /، f / نیز در گونه های فارسی خراسانی رواج دارد، به صدا و آوازی گفته می شود که به هنگام خواب از بینی یا از دهان بدر می آید معادل «الْفطيط» و «الفَخِيخ» عربی^۴. سورآبادی می نویسد: «مصطفی گفت عليه السلام: تو بدین نشانی بدانی که کی آن بنده نیک بُود یا بدبخت، ما که اهل زمین ایم به چه نشان بدانیم؟ گفت: شما سه چیز نگاه دارید چون آن کس به سَکراتِ مرگ رسد روی وی تابنده بُود و عرق بر پیشانی نشیند و آب از چشم روی درگردد، علامتِ سعادت بُود و اگر روی وی تاریک گردد و بُخُسْتُ در گُلوی وی افتد و کف بر دهن آرد، آن علامتِ شقاوت بُود^۵».

جَرُسْتُ / jarra-st / : به صدا و آوازی گفته می شود که از برخورد و تماس دو شیء مانند گردیدنِ قلم نی بر روی کاغذ، برخوردِ باران و ژاله به زمین، چرخشِ دوک و امثال آن ایجاد می شود^۶. بیهقی جَرُسْتُ کردنِ قلم را معادلِ الصَّرير گذارده است^۷.

۱. سواى معانى مزبور، در گونه فارسی هرات، به صدای خنده بسیار بلند و درشت نیز هُرسُت گفته می شود.

۲. قصص قرآن مجید، به کوشش دکتر احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۶۸، ۱۹۱، نیز نک: همان، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۸۳. با توجه به بار معنایی صدای ترسناک، نام آوای مزبور به معنای دل هُره نیز بکار رفته است: [در شب تولد موسی (ع)] کوشک فرعون بلرزید و تخت فرعون نگوسار شد، طرافى از پشت وی بیامد، هُرسُتی به دلِ هامان درآمد، همان، ۲۹۹.

۳. تفسیر شنفشی، به کوشش دکتر محمد جعفر یاحقی، ۱۸۵، در ترجمه آیه ۷۷، از سورة اعراف.

۴. نک بیهقی، تاج المصادر، به کوشش دکتر هادی عالم زاده، تهران، ۱۳۶۵، ۱۵۶، ۱۵۹.

۵. قصص قرآن مجید، ۱۹۹.

۶. احمد سمعانی می نویسد: «جملة طاعات و عبادات و اعمال و افعال و اقوال و احوال اولاد آدم از ابتدای وجود تا آخر عهد، در مقابله کمال جمالی الهی جَرُسْتُ دوکِ پیر زنان است». روح الارواح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، ۱۷.

صاحب برهان قاطع جَرَّست را - به معنای مالیدن دندان، و دریدن کرباس ثبت کرده است.^۱ بدرِدهار الإِنْقَاض را به «جَرَّست آوردن» معنی کرده است.^۲ و هم او «دَه تازی را به معنای «جَرَّست شتر» گرفته است.^۳ این صوت یکباره بوجود نمی‌آید و مانند هُرَّست، ناگهان از میان نمی‌رود بلکه صوتی است که استمرار دارد و به خلاف هُرَّست، که صوتی است ترسناک، در بیشترین موارد مخوف و ترسناک نیست هرچند سورآبادی آن را با هُرَّست تردیف کرده است.^۴

هُسَّست / hošša-st : به صوت و آوازی گفته می‌شود که انسان به جهت ایجاد کردنِ قرار و آرامش حیواناتی مانند اسب، به هنگامی که او را به نوشیدن آب فرامی‌خواند، از دهانش برمی‌آورد. عموماً این صوت به صورت «هُس» ادا می‌شود اما به عمل «هُس» کردن، در زبان، هُسَّست می‌گویند. بیهقی هُسَّست کردن را در معنای «الصَّفیر» گذارده است و آن را مترادف با «بشخو کردن» دانسته است.^۵ که این یکی، تلفظی است از بشخولیدن (بشخلیدن) و شخولیدن (شخلیدن). و «شخول بر وزنِ قبول، به صفیر و آوازی گفته می‌شود که در وقتِ آب خوردنِ اسبان برمی‌آورند تا اسب را میل به آب خوردن بیشتر شود».

همچنان که دیدیم، نام آواهای مذکور - که مرکب‌اند از صوت مفردِ نام آوا و پسوندِ نام آوایی (ست / sat) - عموماً در نگارشهای خراسانی ثبت شده است مانند تفسیر سُتْقَشی، رُوح الارواح سمعانی، تاج المصادر بیهقی و تفسیر سورآبادی.^۷ وجود برخی از این نام آواها در فرهنگنامه‌هایی چون دستور الاخوان،

۷. تاج المصادر، ۱۵۷. ۱. برهان قاطع، طبع محمد معین، ذیل جَرَّست.

۲. دستور الاخوان، ۸۱/۱. ۳. همان، ۲۷۶.

۴. نک: قصص قرآن مجید، پیشین، ۲۸۳. گفتنی است که نام آوای مذکور در گونه فارسی هرات به نسبتِ بارهای معنایی مختلف تلفظهای دوگانه دارد: جَرَّست (با کسر جیم) به معنای آوازی است که از دیدن پارچه بوجود می‌آید، و جَرَّست (با فتح جیم) نمودارِ آوازی است که از برخورد و اصطکاک دو شئی پیدا می‌شود مانند برخورد تند و مستمرِ باران به زمین، و امثال آن.

۵. تاج المصادر، ۱۲۳، متن و پاورقی شماره ۹.

۶. برهان قاطع، ذیل شخول.

۷. لازم به یادآوری است که قصص قرآن مجید، متضمن قصه‌های تفسیر سورآبادی است. تفسیری که در حوزه فرهنگی هرات - نیشابور تألیف شده است.

برهان قاطع و امثال آنها نیز به دليل آن است که لغت‌نامه‌هاى مزبور در شرق خراسان بزرگ تأليف شده، و نويسندگان آنها قطعاً از منابع مکتوب و زباني (شفاهي) خراسانى متأثر بوده‌اند. به همين مناسبت است که بنده پسوندى (ست / ast) را يک پسوندى خراسانى ناميده است که در پي نام آواها قرار مى‌گيرد.

سواى مضبوط بودن نام آواهاى مختوم به (ست / ast) در متون و نگارشهاى خراسانى، گونه‌هاى بسته و نيمه بسته فارسى خراسان نيز اين دسته از نام آواهاى مرکب را در ادوار مختلف تاريخ زبان فارسى حفظ کرده است و اهالى گونه‌هاى مذکور، به قياس با نام آواهاى کهن، دهها نام آواى ديگر را با پسوندى مورد بحث ساخته‌اند. چنان که در اواخر سده دوازدهم و اوائل قرن سيزدهم هجرى قمرى، در بيرجند نمونه‌هاى زير از نام آواهاى مختوم به (ست / ast) معمول بوده است که صبوحي بيرجندى آنها را به قرار زير در نصاب خود ضبط کرده است:

سين و تاي زايدي آرند اندر روستا
از براى هر صدائى در تلفظ اى پسر
مثل عَرَسْتِ خر و مانند فِرَسْتِ فرس
مثل بَقَسْتِ بُز و مانند کُشَسْتِ بقر
مثل گُرَسْتِ بخارى مثل کُشَسْتِ کلوخ
مثل فُطَسْتِ خروس و مثل هِنَسْتِ بشر
مثل عُرَسْتِ پلنگ و شير و خِشَسْتِ ازار
مثل کُرَسْتِ چليم و مار و چون جَنگَسْتِ زر
مثل تُلَسْتِ سبو مانند غُلَسْتِ شراب
مثل هُوسْتى که از قُمباره^۱ مى آيد بدر
مثل وِئَسْتِ گلوله مثل تَقَسْتِ تفنگ
مثل غِنگَسْتى که بانگ تير را دارد ببر
دان شَرَقَسْتِ آن صدائى را که مى‌گردد بلند
چون زنى بر شانه مردم بقوت چوب تر
دان جَرَقَسْتِ آن صدائى را که آدم را به گوش

می‌رسد در وقتِ شاخِ اِشکستن از شاقِ شجر
 دان چِلِکُست آن صدائی را که بیرون از زغال
 می‌جهد وقتی که آتش در وی افتد با شرر
 دان قُلُپُست آن صدائی کز فلان جا بشنوی
 چون بقوت در وی اندازی گه گائی^۱ ذکر
 دان غُرْمُبُست آن صدائی را که از اخراج آن
 می‌نماید پیرگوز و گوش چرخ پیرگر
 دان قُلِیچُست آن صدائی کز پی قتل عدو
 چون کسی شمشیر، آید از غلاف آن بدر
 دان چِرَنگُست آن صدائی کز درای کاروان
 می‌رسد محمل‌نشینان را به گوش اندر سفر
 دان تِلِکُست آن صدائی را که در گوش آیدت
 بشکنی چون استخوان چیزی گراز سنگ و تبر
 دان شُلُپُست آن صدائی را که حادث می‌شود
 چون کنی آب و گل مخلوط را زیر و زبر
 دان تُلُپُست آن صدائی را که می‌آید به گوش
 چون دراندازی به حوض آب چیزی چون حجر
 گر یکی دانی گُرْمُبُست و غُرْمُبُست از صدا
 دور نبود چون که هستند این دو شبیه یکدیگر^۲

این دسته از نام آواها، در گونه‌های بسته فارسی خراسانی، نرمک نرمک گسترش یافته و فراگیر شده است بطوری که در دوره معاصر، در بیشتر گونه‌های خراسانی، بیشترین نام آواها به اسلوب نام آواهای مختوم به (ست / ast) ساخته و پرداخته شده است، چنان که امروزه در گونه‌های فارسی هرات و بیرجند اکثر نام آواها با پسوند مورد بحث ساخته می‌شود و به ندرت به ساختار عادی نام آوا در زبان فارسی توجه می‌شود.

۱. گائی: گانیدن، جفت شدن به خاطر امیال شهوی.

۲. صبحی، علی اشرف، نصاب، به کوشش دکتر جمال رضائی، تهران، ۱۳۴۵، صص ۵۴-۵۶.

مى دانيم که نام آوا در زبان فارسى - بطور عام - بر اثر تکرار صوت و کلمه‌اى که صدا و آواز مورد نظر را انعکاس مى دهد، ساخته مى شود. مثلاً نام آوايى که آواز و صداي «سرفه کردن را نشان مى دهد - يعنى کُخْ - در زبان فارسى وقتى به حيث نام آوا تلقى مى شود که دوگان مى شود و برپايه اتباع زباني، جُفت همسان را مى سازد: کُخْ کُخْ (کُخْکُخْ):

خرس نیز از خُورَد بناچارش
زود در کخکخ اوفتد کارش^۱

و «خُرْ» که به صوت يا آوازي گفته مى شود که از گلوى فشرده يا هنگام خواب از گلوى شخص خفته بدر مى آيد، يا «خُرْ» که به آواز ناصاف گوشخراشى که از کشيدن اشيائى چون قطعه سنگ، آهن و اشباه آنها بر روى چيزى درشت مانند زمين و غيره حاصل مى شود، اطلاق مى گردد، وقتى در زبان فارسى به حيث نام آوا تلقى مى شود که با کلمه هموزن و همسان و هم معنای خود جفت شود: خُرْخُر، خُرْخُر. اين نام آواهاى فارسى، عموماً درگونه‌هاى فارسى خراسانى با پسوند (ست / ast) تداول يافته اند: کُخْست، خُرْست، خِرْست. از اين رو نگارنده (ast) را يک پسوند نام آوايى، يا پسوند نام آواساز در زبان فارسى خراسانى ناميده است.

اما اين پسوند نام آواساز، يک کاربرد اتفاقى زبان نيست و هم «سين و تاي زايدي» نيست که به قول صبحى بيرجندى، اهالى روستا در پي صوتها مى گذارند، بلکه پسوندى است نام آواساز، که هم به لحاظ ساختارى، و هم به اعتبار معنائى، بر ساخت و معنای نام آوا تأثيرهاى چندگانه و چندگونه دارد:

نخستين تأثيرى که پسوند مزبور بر نام آوا مى گذارد حذف مقوله اتباع است. به تعبير ديگر اولين تأثير پسوند نام آواساز (ست / ast) حذف مقوله تکرار و يا جفت همسان نام آواست. اين تأثير عام است و بر همه اشکال و اشباه نام آواها تأثير آن يکسان است. چنان که نام آواهاى وِزُوزْ (صدايى که از بالهاى زنبور ايجاد مى شود)، تَرُپْ تَرُپْ (صدايى که از افتادن ناگهاني چيزى بر زمين بوجود مى آيد)، شِرْ شِرْ (صدای آبشار، آوازي که از ريختن آب از سمت بالا به پايين پيدا مى شود)، عُوْ عُوْ (صوت سگ) هِرْ هِرْ (صوتى که از نوعى خنده بلند و مهيب ايجاد مى شود)،

۱. آنند راج، ذيل کُخْ.

وقتی در گونه‌های فارسی خراسانی به حیث نام آوا کاربرد می‌یابند، جفتِ همساختِ آنها می‌افتد و به صورتهای وِزْست، تُرْپُست، شِرْزْست، عُوْست و هِرْزْست ادا می‌شوند.

سوای حذفِ جفتِ همساخت نام آوا، وقتی پسوند (_ ست / ast) به صوت می‌پیوندد، یک تأثیرِ واجی نیز در نام آوا پیدا می‌شود و آن مشدّد شدنِ آخرین حرفِ نام آواست. چنان‌که در بیشتری نام آواهای مختوم به پسوند مورد بحث این حالت مشهود است. اما این تأثیر ساختاری قطعیت و عمومیت ندارد؛ زیرا نام آواهایی داریم که بر اثر الحاقِ پسوند مذکور واجِ پایانی آنها همچنان مخفّف مانده است. چنان‌که چنگِ چنگ (صوتی که از بهم خوردن سکه‌های زر و امثال آن حاصل می‌شود) با پسوند (_ ست / ast) به صورت چنگِست درمی‌آید بی‌آنکه واجِ گاف مشدّد شود. و از همین نمونه است ونگ ونگ (صدایی که از شلیکِ گلوله پیدا می‌شود) که با الحاقِ پسوند مزبور ونگِست می‌شود بی‌آنکه گاف مشدّد شود.

علاوه بر تأثیراتِ ساختی مذکور که بر اثر الحاقِ پسوند (_ ست / ast) به نام آوا ایجاد می‌شود پسوند مزبور تأثیری معنایی نیز بر نام آوا ایجاد می‌کند بطوری که بارِ معنایی، یا حالتِ روان‌شناسانه - معناسانانه نام آوا را تشدید می‌نامید. اصولاً جفت بودن و دوگان بودن نام آوا در زبان فارسی، علاوه بر یک عادتِ زبانی، خود دلیل تشدید و تقویتِ بارِ معنایی صوت و نام آواست. پسوند (_ ست / ast) نه تنها بارِ معنایی یک نیمه از نام آوای مرکّب از دو کلمه متبوع و همساخت را برعهده می‌گیرد، بلکه بارِ معنایی یک نیمه نام آوا را نیز فزونی می‌بخشد بطوری که مثلاً اهلِ زبان از خُرْ خُرْ، فقط صدا و آوازِ عادی را که از گلولی شخص خفته بدر می‌آید، حس می‌کنند درحالی که خُرْست بر صدای مزبور تأکید دارد و حسیتِ روان‌شناسانه ناشی از درکِ صدای مذکور را در شنونده بیدار می‌سازد.

گفتنی است که پسوند نام آواساز (_ ست / ast) به آن گونه که نگارنده در این گفتار از آن سخن گفته است. بیشتر در گونه‌های فارسی شهرها و روستاهای مرکزی خراسان مانند هرات، غور، بیرجند، جام و غیره رواج دارد، اما در گونه‌های فارسی نواحی شرق و شمال خراسان مانند کابل و بخارا پسوند مورد بحث به هیأت (_ س / as) تخفیف یافته است بطوری که نه تنها صامت (ت / t) از پایانی آن افتاده است بلکه واجِ پایانی نام آوا با این هیأت از پسوند مورد بحث مشدّد نمی‌شود:

خُرْخُرْ (خُرْس)، جِغْ جِغْ (جِغْس). این دگرگونی در مورد پسوندِ نام آواساز (ست / ast) سبب شده است تا در گونه های فارسی کابل و نواحی شمالی خراسان، بار معنایی نام آواها نیز حالتِ عادی داشته باشند چنان که نمی توان بین خُرْخُرْ و خُرْس، به اعتبار معناشناسی تفاوتی حس کرد درحالی که بین خُرْخُرْ و خُرْسْت، به لحاظ معنایی فرقی بارز وجود دارد و آن تقویت و تشدید بار معنایی است که در خُرْسْت حس می شود و در خُرْخُرْ و خُرْس محسوس نیست.

مدخل

می‌پندارم که کمتر از آنچه که گفته‌اند - یعنی کمتر از دویست سال^۱ - پس از ظهور دین مبین اسلام در جزیره العرب، و رواج آن در منطقه فارسی‌زبانان، زبان فارسی با سیمای جدیدش، بعد از گذر از دو دوره تاریخی قدیم (= فرس باستان) و دوره متوسط (= زبان پهلوی)^۲ به کارگرفته شدن به گونه‌ای زیبا، آهنگین و استوار ادامه داد. سوای روایت عمادالدین ابوالمظفر اسفراینی معروف به شاهفور که از ترجمه پارسی قرآن مجید که به اذن رسول اکرم (ص) و به اهتمام سلمان پارسی (ره) سخن گفته است^۳ شناسایی قرآنها مترجم کهن نیز گویای این مطلب است که فارسی‌زبانان در منطقه‌های عدیده مسکونی خویش، برای ادراک مفاهیم قرآنی به ترجمه کردن قرآن مجید دست یازیده‌اند. درین خصوص بایسته است که جانب قرآن مترجم شماره (۵۴) کتابخانه آستان قدس رضوی و دیگر تراجم کهن از قرآن را متوجه باشیم.^۴

۱. بسیاری از محققان عصری، زبان و فرهنگ فارسی را پس از ظهور دین اسلام و رواج آن در ایران به مدت دویست سال، زبانی عنوان نشده و ساکت شناسانیده‌اند که این نکته با توجه به سرنوشت پرفراز و نشیب و ناثبات فارسی و فارسی‌زبانان و معدوم شدن اسناد مکتوب فارسی، بخصوص تراجم قرآن مجید که بدون تردید از دهه‌های نخستین دوره اسلامی عنوان بوده است، محقق نمی‌نماید.

۲. نظری دیگر نیز هست مبتنی بر اینکه زبان فارسی در ادوار پیش از اسلام نیز در عرض پهلوی وجود داشته است. رک: محمد معین؛ برهان قاطع (مقدمه) ج ۱ / ص بیست و هفت.

۳. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، دیباچه مفسر، خطی، بودلیان ۸۶۸، ۸۸، ۸۹.

۴. این قرآن مترجم را نگارنده برای نخستین بار به آقای دکتر علی رواقی - که در شناخت گونه‌های

زبان فارسی با هویت فرهنگی بعد از اسلام از همان دهه‌های نخستین که دین اسلام سرزمین فارسی‌زبانان را منور به نور توحید کرد به کارگرفتنی ارزنده برگرفته شد و سوای کارهای تفسیری، تاریخی و ادبی که در گوشه و کنار منطقه فارسی‌زبانان صورت می‌گرفت، عمیق‌ترین تحقیقات و تتبعات پیرامن علوم اسلامی به زبان فارسی در مراکز سیاسی - علمی غزنین، ماوراءالنهر، هرات، خوارزم، فارس، آسیای میانه، دهلی و... انجام شد، بطوریکه در زمینه‌های ادبی و کلامی و عرفانی، فارسی‌زبانان گسترده‌ترین و دقیق‌ترین آثار علمی را برای جهان اسلام به ارمغان آوردند، آن‌چنانکه می‌توان بر اثر خدمات فرهنگی آنان، زبان فارسی را پس از زبان عربی، شاخص‌ترین زبان جهان اسلام بشمار آورد.

فارسی بعنوان دومین زبان در جهان اسلام

هزار و اندی سال تلاش و حرکت فرهنگی که بوسیله پیشینیان فرهنگ‌دوست مسلمان در مراکز علمی، چونان بلخ و بخارا، غزنی، خراسان، فارس، خوارزم بعمل آمد، و صدها تألیف، تصنیف و ترجمه در زمینه‌های علوم قرآنی، حدیث نبوی، شعر و ادب، طب روحانی و جسمانی، کلام، اصول و فقه، عرفان و تصوف، تاریخ و جغرافیا، اخلاق، سیاست مذهب و آیین‌کشورداری و... پیشکش جهان اسلام و عالم بشریت گردید، سبب شد که در فرهنگ اسلامی، زبان فارسی در کنار زبان عربی از اعتبار و رونق خاص و ویژه‌ی برخوردار گردد. آن‌چنانکه بتوان همواره زبان فارسی را پس از زبان عربی، و شاید به موازات زبان عربی، در شناخت فرهنگ اسلامی حائز اهمیت دانست، بطوریکه به جرأت می‌توان گفت که در عصر حاضر نمی‌توانیم پیکره فرهنگ اسلامی را با تمامی زیباییهایش برترایشیم مگر اینکه جانب اهمیت و اعتبار زبانهای عربی و فارسی را در تتبعات و تحقیقات و برتراشیدن مجسمه فرهنگ اسلامی متوجه شویم و توجه دهیم.

توجه به زبان عربی خوشبختانه در میان فارسی‌زبانان از دیرباز مورد تأمل بوده

→ زبان فارسی و واژه‌های کهن تخصص دارد - معرفی کرد. وی چند سال است که پیرامن تصحیح و تحقیق آن اثر ارزنده کار می‌کند و قصد چاپ آن را دارد. نیز رک: آشنایی با قرآن مترجم قدس، پژوهش دکتر علی روافی ۷-۱۳.

است و به اقتضای عوامل عدیده و به مدد پیوند استوار و سخته میان زبان و فرهنگ فارسی و عربی باریکترین دقیقه‌های علمی و فرهنگی را عنوان کرده‌اند و سخت‌ترین عقده‌های فکری اعم از دقایق الهی، نبوتی، ولایتی، کلامی، اصولی، فقهی، منطقی، و بطور کلی علوم دقیقه و غیردقیقه را بازگشاده‌اند. حال آنکه برغم فارسی‌زبانان، عربها در طول تاریخ، جز در مواردی خاص، از اهمیت زبان و فرهنگ فارسی بی‌اطلاع بوده‌اند و ازین اصل اصیل بدور مانده‌اند. این ناآگاهی نه تنها در میان دانشیان پیشین آنان معمول بوده، بل در عصر حاضر که اهمیت تحقیقات و تتبعات فرهنگ فارسی در جهان روشن و منجز شده است نیز رواج دارد.

محقق است که اساسی‌ترین وظیفه زبان عینیت بخشیدن به مفاهیم تجردی و ذهنی است. آنگاه که اصول و فروع دین مبین اسلام با ساختهای زبان فارسی عینیت یافت و یافته‌های نازک و باریک فرهنگ اسلامی با هیأت و صور زبانی فارسی شکل پذیرفت، زبان مورد بحث یکی از اسباب و وسایلی شد از برای رسانیدن، تبلیغ و تبیین دین اسلام در سرزمینهایی که از مراکز تجمع عربها بدور بود. چندانکه دین اسلام و مفاهیم الهی - انسانی آن در شبه قاره هند و حتی تا اقصی نقاط آسیا، چون کشور چین^۱ بوسیله زبان و فرهنگ فارسی - اسلامی نفوذ و شیوع پیدا کرد. چندانکه بسیاری از مفاهیم قرآنی، حدیثی، اخباری، کلامی، فقهی و... در شبه قاره هند از طریق زبان فارسی رواج یافت، بطوریکه تمامی سلاسل حاکم در شبه قاره، مانند غزنویان، غلامیان، خلجیان، تغلقیان، و لودیان، بیشترین مواد مذهبی، دفتری و ثقافتی خود را براساس زبان فارسی بنا گذاردند. و این امر سبب شد تا از همان آغاز کسانی چون سید محمد اسماعیل بخاری، شاه حسین زنجانی و علی هجویری در زمینه‌های تفسیر و حدیث و فقه و عرفان اسلامی، آثاری به زبان فارسی در شبه قاره پرداختند^۲ و پس از آن به مدت چندین قرن زبان فارسی بعنوان زبان دینی و علمی مسلمانان شبه قاره قلمداد شد و ارزنده‌ترین نگاشته‌هایی در زمینه علوم اسلامی

۱. در خصوص تأثیر زبان و فرهنگ فارسی: در چین، رک: دانش پژوه: نگاهی گذرا به پیوند فرهنگ ایران و چین، نسخه‌های خطی، دفتر ۱۱ و ۱۲ ص ۱۰۰۶ به بعد، نیز رک: ابن بطوطه، سفرنامه (ترجمه) ۷۴۹/۲ که یاد کرده است از آنکه در چین شعر فارسی می‌خوانده‌اند.

۲. رک: تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند (اردو) ۶۸/۱.

ساخته شد.

نیز در همانجا بود که در سدهٔ دهم و یازدهم که ایران در کشاکش تشکیل دولت مذهبی - ملی صفوی بود، مراکز علمی و فرهنگی رسمی و غیررسمی رونق گرفت و سوای مسلمانان شبه قاره، بسیاری از دانشیان و متفکران ایرانی در آنجا به تألیف و تدوین و تصنیف و ترجمهٔ آثاری سخته در زمینه‌های فرهنگ و علوم اسلامی به زبان فارسی نایل آمدند بدانگونه که جمع میان فرهنگ اسلامی به مدد زبانهای عربی و فارسی، نه تنها هویت شاخص و برازنده‌ای برای جامعهٔ مسلمان ارزانی داشت، بل اگر با بینشی توأم به خلوص به آن نگریسته می‌شد، می‌توانست متضمن سرنوشت فرهنگی عالم بشریت نیز باشد. لکن پس از هزار و اندی سال عده‌ای در پی آن شدند که گنجینهٔ علوم اسلامی را - که به زبانهای عربی و فارسی فراهم آمده بود - بپراکنند و با تأسیس کشورهای نوپا، و کشورهای نارس و ناپخته - خاصه در منطقهٔ دراز دامن فارسی‌زبانان - نامهای چندگانه‌ای با صفتهای چندین‌گانه برای زبان فارسی عنوان کنند تا در پی آن عصبیتهای قومی و ملی و مذهبی و... را بپروارند و عقدهٔ کور اختلافها را کورتر کنند. از آنگاه است که زبان فارسی از توانایی و زاینده‌گی مستحکم و متینش بیگانه می‌گردد و با هویت فرهنگی دیرینه‌اش ناآشنا می‌ماند و فارسی‌زبانان در مرزها و محدوده‌های سیاسی چندگانه پراکنده می‌شوند و زبان فارسی در شبه قاره، هویت اساطیری پیدا می‌کند و در میان فارسی‌زبانان مسلمان روسیه شوروی تنگناهای سیاسی خاص را متحمل می‌شود و در افغانستان با دید عصبیت‌آمیزی درمی‌آمیزد و در تضادگوش پشتو رویاروی می‌شود و وسیلهٔ دست زیانشناسان سیاست‌باز قرار می‌گیرد. نگارنده درین گفتار خوانندهٔ ارجمند را به هویت زبان فارسی در افغانستان توجه می‌دهد.

یک روح در دو قرن

آنگاه که پای مباحث علمی و تحقیقی در میان است، عصبیت را ارجی و جایی نیست. و با توجه به این اصل اصیل تردیدی نیست که دو ملتی که از حدود کمتر از دو قرن به این طرف به نامهای ایرانی و افغانستانی عنوان می‌شوند، و پیش از آنکه یک روح باشند در دو کالبد، روحی بوده‌اند با طیران در یک کالبد که قنید مدنیّت اسلامی را با شکر زبان فارسی - که طوطیان هند را شکرشکن می‌کرد - به اقصی نقاط

آسیا می‌رسانیدند. اما غنای اقتصادی و فرهنگی شبه قاره و الزامهای جغرافیایی آن سرزمین و طمعهای خام استعمارگران انگلیس از آنجا، سبب شد که آن بزرگبرونان خواراندرون سرزمینی به نام افغانستان در قاموس جغرافیای جهان عنوان کنند. بحیثیتی که مانع و سدّی باشد روسیه شوروی را، همچون کلیدی ناهموار که قفل گنجینه شبه قاره بوسیله رقیبان آنان گشاده نگردد.

باری، بدینسان کشوری با پیشینه درازدامن تاریخی و فرهنگی که یگانه ساز اقوام و قبایلی چون تاجیکان، هزارگان، چور آیماکهای تاجیک، لران، کردان، بختیاران، بلوچان، ازبکان، ترکمانان، هندیان، عربان و یهودیان بود از سده هجدهم میلادی^۱ با نامی غیرجامع و مستحدث که دربردارنده خصیصه‌های قومی یک قوم حاشیه‌نشین آنجا می‌شود - یعنی منسوب به گروه قومی افغان (= آوگان = آوه‌گان) - افغانستان خوانده شد که هرگز نتوانست، و نیز نخواهد توانست هویت شاخص و پیشینه علمی و فرهنگی آن سرزمین را در مجموع حروف خود فراهم آورد و اسمی با مسمی گردد. هرچند اسم افغانستان مستحدث است و نوساز، ولیکن نام قوم افغان البته به هیأت «پشتون» و «افغان» قدمتی دارد و پیشینه‌ای. در بُن و ریشه و وجه تسمیه این کلمه اختلاف است: عده‌ای بر اثر عصبیتهای ناستوار آن قوم را به بنی اسرائیل نسبت می‌کنند و درین زمینه رساله‌هایی نیز پرداخته‌اند مانند رساله اسرائیلیه از محمد علیخان^۲ و مطلع الأنوار که یکی از مآخذ عمده صاحب تاریخ فرشته در خصوص «افغانها» بوده است. در اغلب این نگاشته‌ها در خصوص ریشه و وجه تسمیه «افغان» می‌خوانیم که: آنان «از نسل قبطیه فرعون‌اند وقتی موسی علیه‌السلام بر آن کافران غالب آمد بسیاری از قبطیان توبه کرده به دین موسی متجلی گشتند و جماعتی از ایشان [که] از کمال جهل اسلام اختیار ناکرده، جلای وطن گزیدند و به هندوستان آمده در کوه سلیمان^۳ که مابین ملتان و پشاور است ساکن شدند. و قبیله ایشان چون بسیار شد موسوم به افغان گردیدند و چون اولاد ایشان بسیار شد به معموره هندوستان، مثل کرمان و پشاور متصرّف گردیدند و راجه لاهور که با راجه اجمیر

۱. رک: ارانسکی: مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، ص ۲۲۸.

۲. فهرست مخطوطات شیرازی، محمد بشیر حسین، ج ۱ / ص ۶۲.

۳. رک: «ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند ۹۵.

خویشی داشت قصد دفع ایشان نمود اما افغانها به امداد مردم کابل و خلخ چند کثرت دفع کفار کردند، و کفار بجهت خوف، آب نیلاب [برایشان بستند] و به مقام خود در برسات مراجعت کردند. و مردم کابل و خلخ نیز به خانه‌های خود رفتند و هرکه از ایشان می‌پرسید که احوال مسلمانان کوهستان به کجا انجامید؟ ایشان جواب می‌دادند که کوهستان مگویید، افغان بگویید، بجز افغان و غوغا در آنجا چیزی دیگر نیست»^۱.

عده‌ای دیگر ریشه آنان را از آریائیهای بسیار اصیل بشمار می‌آورند که البته براساس موازین و قواعد علمی زبانشناسی و باستانشناسی، این نظر مقرون به صواب است؛ زیرا زبان آنان - که پشتو نامیده می‌شود - از دیدگاه زبانشناسی تطبیقی، خویشی و قرابت بیخاور و بنیادی با زبانهای سنسکریت و اوستائی دارد^۲. بر مبنای این نظریه، قوم مورد بحث را، باید که پشتون (= پختون، بضم یا بفتح اول) خواند زیرا اسناد و مآخذ پیش از اسلام می‌نمایاند که قوم پشتون از اقوام آریائی بوده‌اند و زبان آنان نیز لهجه‌ای بوده است از خانواده زبانهای هند و ایرانی^۳، معروف به پشتو Pashto (= پختو). با توجه به این نظریه معلوم نیست که چگونه این قبیله پشتون تغییر نام داده‌اند و در مآخذ و منابع بعد از اسلام به «افغان» شهرت یافته‌اند.

تعدد زبانی در افغانستان

گفتیم که در افغانستان قبیله‌ها و قومهای عدیده‌ای می‌زیند همچون تاجیکان، هزارگان، پشتونان، چورایماکهای تاجیک، لران، کردان، بختیاران، بلوچان، ازبکان، ترکمانان، هندیان، تازیان و... که بیشترین این قبایل و طوایف دارای زبان، گویش و یا لهجه‌ای ویژه هستند؛ بطوری که اگر فقط بر منطقه کوهستانی پامیر نظر اندازیم و از نظرگاه زبانشناسی به مطالعه گویشها، لهجه و گونه‌های زبانی بپردازیم، درخواهیم یافت که تنها در محدوده همان منطقه، زبانها و گویشهایی چون سُجْنی *Sujni*، وخی *Waxi*، مُنْجی *Munjī*، ایشکاشمی *Ishkashmi*، سَنْگَلِجی *Sanglici*، یازغلامی

۱. فرهنگ آندراج. طبع تهران، ذیل: اف غ.

۲. رک: سالنامه کابل، گفتار مرحوم عبدالحی حبیبی، سال ۱۳۲۵-۱۳۲۶، ص ۲۴۸.

۳. رک: ایران باستان ج ۳ / ص ۲۲۶۶.

Yazghulāmi، زباکی Zebāki، سربکلی Sarīkōli، شغنی Shughni، ارموری Ormuri بکار گرفته می‌شوند و تداول دارند.

سوی آنچه نام بردیم در افغانستان هریک از گویشها، زبانها و لهجه‌های مزبور دارای گونه‌های متعددیست. چنانکه زبان پشتو دارای دو گونه شرقی و غربی می‌باشد و نیز فارسی معمول در افغانستان دارای سه گونه شاخص کابلی، خراسانی و بامیانی (= هزاره‌ای) می‌باشد که گونه بامیانی بقیاس دو گونه دیگر بسیار اصیل و مصون از تغییر و تحویل بنیادی مانده و چونان گونه‌های کابلی و خراسانی پذیرای عوامل طبیعی و غیرطبیعی - سیاسی که در افغانستان رخ نموده - نشده است.

این تعدد زبانی در افغانستان عوامل متعددی دارد، از جمله مهمترین عوامل موجود، عامل طبیعی است و محیطی. چندانکه مشهور است افغانستان کشور است کوهستانی، و دارای سلسله جبالهای بسیار رفیع و شامخ، بطوریکه حتی در بعضی مناطق یک قوم و قبیله خاص را همچون مرزهای سیاسی، در مواضع چندگانه محدود کرده است و محصور. از آنجا که مردم آن مناطق تاکنون بر نابرابریها و ناهمواریهای طبیعی فائق نشده‌اند، و از آنجا که دولتهای چند دهه اخیر افغانستان هم در اندیشه از میان برداشتن موانع طبیعی مزبور نبوده‌اند، وجود فاصله‌های مکانی حتی در میان یک قوم نیز گونه‌های زبانی چندگانه‌ای ایجاد کرده است.

عامل دیگر که موجبات ناپیدایی زبان معیار در افغانستان شد و تعدد زبانی در آن کشور به بار آورد، نبودن وسایل و امکاناتی بوده است که ارتباطهای همگانی را در سطح کشور تضمین می‌کند.

دیگر آنکه اهالی آن کشور از درون به سه منطقه سیاسی موجود در برون، دل بسته بود، بگونه‌ای که آرمانهای فرهنگی و اقتصادی خود را از سه منطقه سیاسی ایران، روسیه شوروی و پاکستان (یا بهتر گفته شود شبه قاره هند و پاکستان) می‌جست، آن هم نه در حدی که معمول مشترکات و علایق فرهنگی و اقتصادی منطقه‌بی باشد که خود بدیهی است و طبیعی، بل به مظاهری که پس از پیدایش افغانستان در این سه کشور عنوان شده بود و مربوط بود به مدنیت مدرن و عصری ایران با مرزهای سیاسی کنونی و اقتصاد نفتی و مظاهر آن، روسیه شوروی با یافته‌های مربوط به اندیشه‌های دهری، پاکستان با سیاستی نوپای و اقتصادی ناستوار و پسندهای فرهنگی چندگانه‌اش.

از عوامل مؤثر دیگر که سبب کورتر شدن عقده چندگانگی زبان در افغانستان شده است، عنوان کردن گویش پشتو است به عنوان زبانی رسمی، که بظن ناصائب بسیاری، هویت ملی افغانستان در گرو آنست. طرح این مسأله - یعنی پیوند هویت ملی افغانستان با زبان پشتو - نه تنها هویت فرهنگی فارسی را در آن کشور در وضع نگران‌کننده‌ای قرار داده است، بل ضربه‌های شدید اقتصادی و نارسیدن به رسایی گویش پشتو و... را نیز در پی داشته است. با آنهم، زبانهایی که امروز، از نظرگاه سیاسی و زبانشناسی در خصوص افغانستان عنوان می‌گردد و ملحوظ نظر مراکز علمی جهان می‌باشد دو زبان فارسی و پشتو است که ذیلاً به وضعیت و کارکرد آنها توجه می‌دهم.

گویش پشتو و هویت افغانستانیها

بیشتر گفته شد که پشتو (pashṭō) یا پختو (paxṭō) یکی از لهجه‌های کهن زبانهای هندو ایرانی است که براساس موازین زبانشناسی، از یکسو با اوستائی و از سوی دیگر با سانسکریت قرابتها و مشابهتهای زیاد دارد. گویش مزبور از دیدگاه ساختاری و آوایی از تحویل و تبدیلی که متوجه دیگر زبانها و گویشهای هند و ایرانی بوده است بدور مانده، و در نتیجه بسیاری از پیچیدگیهای آوایی و بافتی کهن در آن مشهود است بطوریکه خط عربی - که برای گویش مزبور پس از ظهور دین اسلام پذیرفته شده است - در بسیاری از موارد آوایی و صوتی ناتوان و نارساست. گویش مورد بحث، عینیت‌بخش مفاهیم زندگی قومی بوده است نه نام پشتون که در حواشی سلسله جبال سلیمان می‌زیسته‌اند و هم‌اکنون در بسیاری از مناطق افغانستان و نوارهای مرزی ایران و پاکستان توطن اختیار کرده‌اند، و در افغانستان بیشتر به نام افغان زمام امور سیاسی و اداری آن کشور را پس از پیدایی آن کشور، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، در دست دارند.

سالها پس از ظهور دین اسلام که پشتون‌ها از حدود کوه سلیمان کوچیدند و به سرزمینهای گسترده‌تر رسیدند و با مدنیت چند بُعدی مسلمانان فارسی‌زبان رویاروی شدند بر اثر برخورد فرهنگ ساده و نیز آشنایی آنان با مدنیت فارسی‌زبانان، نتایج زبانی نیز بار آمد، که در مطالعات زبانشناسی و اهمیت زبان فارسی و کارکرد تاریخی آن، از اهمیتی ویژه برخوردار است و برغم اهمیتی که در

قلمرو تنبُّعات زبانشناسی در افغانستان دارد تاکنون نه زبانشناسان روسی و اروپایی، و نه زبانشناسان منطقه‌یی، بدان توجه نکرده‌اند و نیز توجه نداده‌اند.

یکی از نتایج مهم برخورد مزبور، غنائی است که زبان فارسی از نظرگاه واژگانی به گویش پشتو ارزانی کرد؛ زیرا همچنانکه گفتیم مدنیت پشتونها از سادگی و تک‌بعدی بودن زندگی صحراگردی و دامداری و عشیره‌یی برخوردار بود، و قهراً از مظاهر و مفاهیم مدنیت شهری و اصول و موازین شهرنشینی بدور می‌نمود. با آمدن پشتونها به شهرها، و همشهری شدنشان با فارسی‌زبانان، مفاهیمی جدید و مظاهری تازه در زندگی روزمره و عملی آنان مطرح شد که صور و هیأتی که بتوانند آن مفاهیم را - با توجه به وجهه قراردادی بودن زبان - عینیت بخشند در واژگان گویش‌شان نبود، از اینرو به واژگان و قراردادهای لفظی زبان فارسی روی آوردند و بسیاری از واژه‌های فارسی را با اندک تحویل و تغییری در جنبه‌های آوایی و صوتی آنها، وارد گویش خود کردند. نگاهی به اینگونه واژه‌های دخیل گویش پشتو دقیقاً تأثر پشتونها را از زندگی ثابت و شهری فارسی‌زبانان و علاقه به کشاورزی و بازرگانی و صنعت و... می‌نمایاند. به برخی ازین واژه‌ها توجه کنید: آباد، انبار، انبر، بادام، بازار، بام، پل، ترب، توت، جارو، جامه، چار مغز، چراغ، چرخ، دانه، خانهاز دیوال (= دیوار)، ساوژی (= سبزی)، کاریز، گندم، میوه...

سواى واژه‌های فارسی، واژه‌های دخیل عربی در پشتو، که مربوط به مظاهر دین و عقیده و آیین کشورداری و... می‌شود، و بخش مهمی از دستگاه واژگانی گویش پشتو را می‌سازد، نیز از طریق زبان فارسی، و در بسیاری از موارد با مشخصه‌های صوتی و آوایی زبان فارسی، وارد آن گویش شده است.

دیگر از بهره‌هایی که بر اثر همزیست شدن پشتونها با فارسی‌زبانان، متوجه آنان بود و از نتیجه پیشین نیز با اهمیت‌تر است، آنست که: آنان بر پی آمیزش و سلوک اجتماعی با فارسی‌زبانان، به آموزش زبان فارسی پرداختند. زیرا دریافته بودند که جمیع ارتباطها و امور مربوط به کشت و زرع، تجارت، زندگی شهری و پسندهای آن با ساخت و صور زبان فارسی مقدور است و بدون دستیابی بر آن زبان، بیرق زندگی آنان با این مدنیت گسترده و دراز دامن عَلم نمی‌شود. این نیاز آنان را به فراگیری و تحصیل زبان مزبور واداشت که باب آشنایی با فرهنگ غنی و شگرف فارسی را به روی آنان گشود.

پشتونها بر اثر گرایش به تمدنی عالیت‌ر، و نیازمندیهای اقتصادی و فرهنگی^۱ و ارتفاع نیازهای عدیده زندگی روزمره، به فراگیری عمیق زبان فارسی یعنی گذر از زبان پشتو و دستیابی به زبان فارسی نایل آمدند که اگر زبانشناسان سیاست‌باز و اختلاف‌افگنان ترسان از پیوندهای جوامع مسلمان، نردی مزورانه نمی‌باختند، هرگز در جامعه مسلمان افغانستان، مسأله دوزبانه بودن، به معضله و عقده‌ای کور تبدیل نمی‌شد و زبان و فرهنگ فارسی با تمامی خصیصه‌های اسلامیش هویت فرهنگ ذهنی آن کشور را تضمین می‌کرد.

بهرحال، آن چنان که دورنمای فرهنگی اسلام در منطقه مورد بحث می‌نمایند، از آنگاه که پشتونها با فارسی‌زبانان همزیست شدند و گویا پس از آنکه به گذر زبانی دست یافتند، با خط عربی - فارسی نیز آشنایی حاصل کردند. و پس ازین آنچه از نظرگاه فلسفی - عقلی مطمح نظرشان بود از طریق آثار مکتوب زبان فارسی و عربی تحقق می‌یافت؛ تا آنکه در سده نهم هجری گویش مورد بحث، پا به عرصه کتابت گذارد و اولین سند مکتوب به گویش پشتو در باب قبایل یوسف‌زائی و غلبه آنان بر امارت سوات، بوسیله شیخ ملی در سلک تألیف و تحریر آمد^۲. پس ازین تألیف و تحریر به گویش پشتو معمول شد و بوسیله پیروان پیر روشن و دیگران روبفرونی نهاد، بطوریکه اثری مهم به نام خیرالبیان، بوسیله بایزید انصاری مدعو به پیر روشن (۸۵-۱۵۲۵ م) در زمینه مبانی تعلیم روشنیان پرداخته شد^۳. در سده دهم و یازدهم به هیأت مکتوب و فلسفه ذهنی در گویش پشتو، توجه بیشتری شد و شاعرانی متبّع همچون خوشحال‌خان ختک (۱۶۸۸-۱۶۱۳ م) ظهور کردند و اشعاری تفزلی و آموزشی به تبع سروده‌های سعدی و حافظ و جامی ساختند و بر غنای فلسفه ذهنی و صورت مکتوب گویش مزبور افزودند.

اما این سیر و حرکت به دلایلی، به حیات طبیعی خود نتوانست ادامه بدهد،

۱. رک: دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۵ و مابعد.

۲. قیاس شود با عبدالحی حبیبی: پته خزانه، ص ۶، که آن مرحوم رساله مزبور را درباره تاریخ بر نمی‌گیرد بل اثری در احوال اجتماعی و اصلاحات ارضی می‌داند.

۳. پیر روشن مؤسس این سلسله است که خود را مسیح خواند و به اصلاحات اجتماعی و... پرداخت تا آنکه بوسیله خوانین پشتون در ۱۹۱۱ بقتل رسید. رک: دبستان مذاهب، تصحیح رحیم رضا ملک‌زاده، نهران ۱۳۵۲، ج ۱ / ۲۷۹-۲۸۶.

هنوز آثار مکتوب پشتو از شمار معدودی تجاوز نکرد که دیدگاههای هویت ملی، عصبیتهای قومی، فکرِ خوار داشت و بزرگداشت زبانها در افغانستان با مفهوم مجرد زبان در آمیخت، و اولین اثرِ ناخوش و نامقبول آن که بیماری قدیم‌گرایی در خصوص گویش پشتو باشد، عنوان شد. جای شگفتی است که زایش آراء مزبور در پس زبان پشتو، در میان مردم نبوده است. بلکه خاستگاه این بینش ناصائب، در بارهای امیران و حکام بوده است که گویا از جانب انگلیسها برنامه‌ریزی شده بوده باشد. چندانکه اسباب اولیه درین مورد در دورهٔ امیر عبدالرحمن خان مهیا شد. وی تألیف و تدوین قاموس لغات پشتو را عنوان کرده بود. در دورهٔ امیر حبیب‌الله خان بقول محمود طرزی در سراج الاخبار امانیه «بسی کلمات زبان پشتو وارد امورات و تعلیمات نظامی شده بود» زیرا بظن وی صلابت و مهابت زبان مزبور برای امور نظامی و ارتشی مناسب‌تر از فارسی می‌نمود^۱ (!) و امان الله خان رسماً اعلام نمود که او را «تولواک» بخوانند، کلمه‌ای مرکب از تول = تمام + واک = اختیار = صاحب‌اختیار مطلق. مرده ریگ پشتوزدگی امیران مزبور چون به ظاهر شاه رسید، اندیشهٔ هویت ملی و استقلال افغانستان به ارتباط زبان پشتو عنوان شد. ازین پس پشتو بعنوان زبان ملی و رسمی، در کنار زبان فارسی در افغانستان مطرح گردید و در نظام اداری و آموزشی کشور با پشتوانهٔ اقتصادی و امتیازهای اجتماعی و سیاسی بیشتر جایگزین شد و جامعهٔ یک زبانهٔ افغانستان دچار دوگانگی زبانی با توجه به مفهوم تضاد و تقابل ستیزآمیز زبانی گردید و این سازِ ناسازوار حیثیت رسمی و علمی یافت و برای آتشین کردن و شیوع آن «کنگره» بازی شروع شد.

در اینجا لازم به یادآور است که دوزبانه و یا چندزبانه بودن یک جامعهٔ واحد سیاسی از نظرگاه علمی زبانشناسی نه تنها نامقبول نیست بلکه این مسأله دارای محاسن و مزایایی نیز می‌تواند باشد در صورتی که مسأله دوزبانه و یا چندزبانه بودن در یک جامعه، با مفاهیم مربوط به سیاست، عصبیتهای قومی، مذهبی، اقتصادی، و بطور کلی با مفاهیمی در خصوص خوارداشت و بزرگداشت فلان و بهمان زبان و تقابل دشمنانهٔ زبانها و اهل زبانها نیامیزد. در جامعهٔ واحد سیاسی، آنگاه که مفاهیم ناخوش مزبور در ورای زبانها قرار نگیرد، اهل زبانهای رایج در یک جامعه، می‌توانند

۱. مقالات محمود طرزی در سراج الاخبار، باهتمام روان فرهادی، طبع کابل ۷۷۵.

به صور و هیأت مختلف و متنوع بیندیشند و اندیشه‌هایشان را عینیت ببخشند که این خود در پروردن جامعه و تنوع فرهنگی آنان مؤثر می‌افتد. ولیکن چون مفاهیم نامربوط مزبور با دیدگاههای زبانی درآمیزد، نتیجه بعکس آنچه گفتیم، خواهد بود. چنانچه در افغانستان بجای آنکه پیش علمی دوزبانه پرورش بیابد، دیدگاههای عصبیت‌آمیز و غیرعلمی، پیرامین فارسی و پشتو ایجاد شد. پشتونها به بیماری کهن‌گرایی در خصوص زبان گرفتار شدند و هیچگونه نظر انتقادی و نظرات علمی زبانشناسی زبانشناسان داخلی و خارجی را پذیره نگردیدند و هرگونه علاقه فارسی‌گرایانه را حمل بر بی‌اعتنایی به «هویت ملی افغانستان» خواندند و از طریق امور سیاسی، اداری و آموزشی و نیز از راه رسانه‌های گروهی به احتمال وازگان و حتی برخی از ساختهای پشتو بر فارسی برآمدند. در برابر آنان، فارسی‌زبانان نیز دچار عصبیت شدند و بجای آنکه بر مبنای یافته‌های علمی زبانشناسی و توجه به ارزندگی و سختگی هویت فرهنگی فارسی نوین، مسأله تضاد ستیزآمیز و تفرقه‌انگیز دوزبانه بودن جامعه افغانستان را حل کنند به خواژداشت و ناتوان نمودن زبان و فرهنگ پشتو دست یازیدند، و بجای طرح مباحث علمی در خصوص بازگشایی عقده زبانی به مجامله و سخریه پرداختند. این برخورد زبانی تضاد و تقابل زبانی را در آنجا تشدید کرد و بظاهر، نظراندازی نصف را پیرامین پشتو و فارسی در جمیع شؤون زندگ صوری و معنوی افغانستان عنوان کرد آن چنان که در مراکز آموزشی بسیاری از استعدادها عبث ماند، و از جهت اقتصادی بر پیکره اقتصاد ناتوان آن کشور ضربه‌های کاری و اساسی وارد آورد و در نتیجه، نه تنها فارسی‌زبان نتوانست بر توانایی و زایایی زبان و فرهنگ فارسی اتمامی درخور ورزد، بلکه پشتوزبان نیز به بهره‌وری از زبان و فرهنگ فارسی و غنا بخشیدن به زبان و فرهنگ پشتو محروم ماند.

دیری نباید که تنی چند از محققان پشتوزبان بغرض دفاع از پشتو راهی نه چندان محققانه برگزیدند و اسنادی در خصوص پشتو ساختند و پرداختند و مشکل تضاد زبانی مزبور را مشکلتر کردند.

زبان فارسی در افغانستان

گفتیم که: زبان فارسی که امروزه در سه قلمرو سیاسی ایران، افغانستان و

تاجیکستانِ روسیه شوروی معمول است، در گذشته، در مراکز علمی و فرهنگی بلخ، غزنین، هرات، فارس و... ببار آمده و هویت اسلامی را نشان داده است با نامهای فارسی، فارسی دری و دری^۱. اما پس از آنکه قلمرو یگانه زبان فارسی به شکل و هیأت امروزی نه درآمد، زبان‌شناسان - خاصه ارباب زبان‌شناسی در روسیه شوروی - در هر منطقه‌ای، اسمی برای زبان مورد بحث عنوان کردند بطوری که فارسی معمول در ایران را «فارسی» خواندند و فارسی رایج در افغانستان را «دری» نامیدند، و از فارسی متداول در تاجیکستان به «تاجیکی» تعبیر کردند. این اختلاف اسامی که اختلاف معانی و مردمی را نیز در پی داشت، رفته رفته در میان زبان‌شناسان و دستورنگاران قلمرو سه گانه سیاسی زبان فارسی نیز راه یافت و بعضی از آنان بدون توجه به مقاصد غیرزبانی آن نظر، به پروردن آن همت گماشتند. چنانچه آقای نکهت سعیدی - معلم دانشکده ادبیات کابل - در «دستور زبان معاصر دری» از نامه خانم کیسیلووه - زبان‌شناس انستیتوی شرقشناسی اکادمی علوم شوروی - نقل می‌کند که: «بنابه اجازه‌تان، آقای حبیب یک نسخه گرامر دری‌تان را به من دادند تا آشنا شوم. همینکه احساس کردم [که] تا اکنون هستند محققانی که وجود یک زبان مستقل ادبی در افغانستان را انکار می‌کنند از جمله آنها آقای حمیدی (عبدالحبیب) از هموطنان شما می‌باشند که می‌گویند: زبان گفتگویی [= گفتاری] ما لهجه کابلی است که در حقیقت با زبان تهران خیلی فرق دارد، اما زبان ادبی ما همانا زبان امروزه فارسی ایران است و بس. من از سال ۱۹۵۸ با این مفکوره مبارزه کردم و به نفع زبان شما گفتم و نوشتم. حالا که با نظریه علمی خودتان درباره موجودیت سه شاخه مستقل زبان فارسی در مملکت همجوار آشنا شدم، درجه مسرت و لذت مرا تصور کرده می‌توانید؟»

ای.م.آرانسکی - یکی از زبان‌شناسان بنام روسیه شوروی - در بررسی که از سه شاخه زبان فارسی - شاخه‌های ایرانی، افغانستانی و تاجیکی - کرده است، معتقد به دو نام «فارسی» و «تاجیکی» است بطوری که فارسی در ایران معمول است و

۱. رک: دیوان فرخی، طبع عبدالرسولی ص ۴۰۰، لغت فرس، ص ۲۶۱، تاریخ بلعمی ۲، تاریخ بیهقی ۷۷، برهان قاطع (مقدمه) ص ۲۵-۳۶.

۲. دستور زبان معاصر دری، طبع کابل، مقدمه، ص کاف.

تاجیکی در افغانستان و تاجیکستان شوروی. با توجه به اینکه «پارسی و تاجیکی در طی قرنهای متمادی تا دوران متأخر - قرون وسطی - یکی بود. فقط در قرنهای اخیر به سبب شرایط متفاوت تاریخی آسیای میانه و ایران، جریان انشعاب دو زبان از زبان واحد سابق‌الذکر آغاز گشت و منجر بدان شد که زبانهای کنونی فارسی و تاجیکی با یکدیگر تفاوت پیدا کنند»^۱.

محقق است که زبان فارسی همانند هر زبانی دیگر، از جهت کارکرد و استعمالش دارای دو «گونه» می‌باشد: گونه ادبی (= نوشتن) و گونه گفتاری.

زبان فارسی در قلمرو سه‌گانه سیاسی آن زبان، بدون تردید بر اثر پسندهای اجتماعی، عقیدتی، اقتصادی و ارتباطهای سیاسی و فرهنگی با ملل و دول مختلف، و بطور کلی مدنیت موجود در سه منطقه مزبور و حتی عوامل طبیعی، دارای تفاوت‌های اندک در دستگاه صوتی و آوایی و دگرگونیهای بیشتر در دستگاه واژگانی می‌باشد. و اگر از کارکردهای نادرست و غلط دستگاه ساختاری و نحوی در سه منطقه سیاسی زبان فارسی - که گاهگاهی در گونه گفتاری مشهود است - بگذریم، درین زمینه تفاوتی اساسی بچشم نمی‌آید. و اما در گونه ادبی زبان فارسی رایج در افغانستان، ایران و تاجیکستان، تفاوتی در دو دستگاه اساسی زبان یعنی دستگاه آوایی و ساختاری وجود ندارد و اگر به تفاوت‌هایی ناچیز در خصوص دستگاه ساختاری و آوایی برمی‌خوریم ناشی از آنست که مثلاً در افغانستان هنوز برخی از کاربردهای ساختاری قدیم زبان فارسی - که بکرات و مرات در متون دیرینه دیده می‌شود - رایج است که در ایران یا در تاجیکستان بر اثر تحویل و تغییر پسندهای مدنی رواج ندارد، ولی از کارکرد و مفهوم صور ساختاری مزبور نیز درین دو منطقه سیاسی زبان فارسی بیگانه نیستند. درحالیکه در دستگاه واژگانی گونه‌های ادبی فارسی در سه منطقه سیاسی مورد بحث، تفاوت چشمگیرتر است؛ زیرا همچنانکه گفتیم واژگان زبان آیین تمام‌نمای فرهنگ و مدنیت اهل آن زبان است. البته این تفاوت در بین گونه‌های ادبی فارسی در افغانستان و ایران کمتر است از تفاوتی که بین گونه‌های ادبی فارسی تاجیکستان و ایران موجود است. و این بدان دلیل است که گونه ادبی فارسی در تاجیکستان کارکرد فعال و رسمی و حیثیت زبان اول ندارد و نیز

به خط لاتین - با شیوه روسی - نگاشته می شود که این خود سبب شده است که بسیاری از واژه های روسی به گونه مزبور راه یابد و تفاوت بیشتری در میان گونه ادبی فارسی تاجیکستان و گونه های ادبی فارسی ایران و افغانستان عنوان شود. ولیکن با همه این دگرگونیها که در گونه های ادبی فارسی در قلمرو سه گانه سیاسی عنوان می شود، اسناد مکتوب و مطبوع چنین می نمایانند که گونه های ادبی سه گانه مزبور برای فارسی زبانان در سه منطقه سیاسی، مفهوم است و گویا؛ زیرا نهاد زبان فارسی یعنی نمودهای ساختاری و آوایی از هم نپاشیده است و در میان فارسی زبانان در سه منطقه سیاسی اساسی همشکل دارد. اما عده ای از سیاست بازان و زبانشناسان سیاست بین، براساس نظرهای ناتمام و بررسیهایی که پیرامین دستگاه واژگانی زبان بعمل آوردند و یا اندکمایه اختلاف آوایی را در گونه گفتاری سه منطقه سیاسی زبان فارسی مشاهده کردند^۱. دستاوردی به فارسی زبانان سه منطقه مورد بحث پیشکش کردند و آن این بود که: زبان فارسی در افغانستان «دری» و در ایران «فارسی» و در تاجیکستان «تاجیکی» نامیده شود. آنان پی برده بودند که «اختلاف خلق از نام» می افتد، وقتی نامها جداگشت، پیامها نیز با شاخ و برگ و تغییر و تبدیلی از سرچشمه واحد بدور می افتد و مقاصد آنان برآورده می گردد. چندان که پس از تثبیت نامهای سه گانه برای زبان فارسی، چنین شد. مفاهیم مذهبی، ملی، قومی، اقتصادی، سیاسی، و بسی مسایل دیگر که هیچ ارتباطی به نفس زبان ندارند در پی نامهای مزبور زایش و پرورش یافت و سوای اهل کتاب و ارباب قلم، بیشترین فارسی زبانان سه منطقه سیاسی را از هم غریب و بیگانه کرد و از همکاریها و همدردیها کاست، و بر عصبیتهای ناخوش و ناسازوار افزود.

۱. برای اثبات این مسأله، خواننده ارجمند می تواند نگاشته های منثور و منظوم نویسندگان و محققان صاحب سبک و ممتاز معاصر را که در سه منطقه سیاسی مورد بحث عرضه شده است بقیاس برگیرد. و درین مقایسه بکوشد تا نگاشته هایی را مطمح نظر قرار دهد که نویسندگان آنها هرگز به منطقه سیاسی دیگر بود و باش نداشته اند.

۲. نظیر این اختلاف را در خصوص زبان انگلیسی در قلمرو سیاسی امریکا، انگلیس و مثلاً شبه قاره هند می بینیم که چون اختلاف نامها در مورد زبان مزبور، در سه منطقه سیاسی عنوان شود قطعاً مسایل غیرزبانی مانند عصبیتهای قومی، ملی، سیاسی و مذهبی در ورای آن نامها عنوان نخواهد شد.

از امّهای مسایلی که «اختلاف نامها» در خصوصِ زبانِ واحد در میان فارسی‌زبانان - خاصه فارسی‌زبانان ایران و افغانستان - بوجود آورد و مدّتی مدید اذهان را بخود مشغول داشت و قسمتی از نگاشته‌ها را بخود اختصاص داد، مسأله «از ماست نه از شما» است. نگارنده تا همین روزهای اخیر، آن مسأله را از زبان کسانی در حدّ مدرّسان دانشکده‌های ادبی افغانستان و ایران شنیده‌ام. تردیدی نیست که همچنان که فرهنگ زبان عربی از آن همهٔ مسلمانان جهان است، مآثر فارسی نیز در دورهٔ اسلامی نه تنها «میراث حلال» همگی فارسی‌زبانان است بلکه رابطهٔ داین بودن و مدیون بودن بین زبان و فرهنگ فارسی، و حتّی آنان که زبان فارسی، زبان مادری ایشان نبوده، ولی در راه تعالی زبان و فرهنگ فارسی کوشیده‌اند و می‌کوشند برقرار است. ولكن سوکمندانه اختلاف نامها در خصوص زبان فارسی، و زایش و پرورش یافتنِ عصبیتهای قومی در ورای نامهای مزبور، سبب شده است که بنوعی، بینش انتزاعی و تجریدی در خصوص انتساب رجال ممتازِ فلسفه و فرهنگِ اسلامی فارسی عنوان شود و رجلی که بر اثرِ موهبت خالق و استعدادهای نامحدود و تلاشهای نامحصور، خود را از حدود و رسوم و تنگناهای قومی و منطقه‌ای رها نموده، و با آراء و عقایدش گوشه‌ای از اندیشه‌های سعادت‌آفرینِ عالم بشریت را تضمین کرده است، به ثغری تنگ و محصور در بند گردد، بی‌آنکه اهل آن منطقه حتّی به شکوفاترین آراء او پی برده باشند و عظمت تلاشهای فرهنگی او را دریافته باشند و مقصود او را که کمال آدمیت بوده است بکار بسته باشند و حتّی با رواج رایج او در دارالضرب محدود خود، روح پرفتوح او را شادمان کرده باشند. اما با کمال بی‌توجهی به این «کرده» ها مدعی شدند که: «فلان» حکیم متألّه و هوشمندِ روشن‌روان از ماست و از «بهمان» جای برخاسته است و باید گفت که: ابوریحان از افغانستان است و سعدی از ایران است و سیّد جمالِ بدون «عین» از ایران است نه از افغانستان، و یا از افغانستان است نه از ایران^۱. و این نکته که مطلوب خود آن ارجمندان بوده است یعنی پشت پای زدن به همهٔ تنگناها و عصبیتهای ناخوش و پروردن آرائی که طیران روح آدمیت را زود یاب‌تر گردانند، بفراموشی و نادیدگی گرفته شود.

۱. اشاره است به اینکه سیّد جمال از «اسعدآباد» افغانستان است یا از اسدآباد ایران.

این قصه پرغصه، برغم مشترکات، همانند دین، آیین، زبان، فرهنگ، آداب و رسوم و حتی دردهای مشترک پس از «اختلاف نامها» در «کنگره»ها و رسانه‌های گروهی و نگاشته‌های تحقیقی و علمی همواره مطرح بود و بر عصبیتهایی که نه به زبان و نه به فرهنگ مربوط می‌شود، افزود. درحالی که آیا بهتر نیست بجای آنکه ابن سینا را با توجه به عصبیتهای مستحدث در حصار کشیم، بیاییم و همداستان شویم و از شفای او دارویی سازیم که ذهنهای رنجور را درمان بخشد و روانهای تاریک را روشن گرداند، و نه خصمان گردیم و از شفایش شقائی سازیم که نه تنها ما را پراکنده و ناتوان می‌گرداند بل روح و روان آن هوشمند متاله را نیز می‌آزارد؟

از قصه پرغصه «اختلاف نامها» که بگذریم، می‌افتد که به نکاتی پیرامون چونی و چندی زبان فارسی در افغانستان توجه کنیم. نخستین نکته‌ای که در خصوص زبان فارسی در کشور مذکور، مشهود است تنوع و دامنه گونه‌های زبانی است - گونه‌های زبانی زبان فارسی - . در هر منطقه‌ای در افغانستان، زبان فارسی دارای گونه‌ای خاص است که بسیاری از آنها پیشینه تاریخی نیز دارند. اما مهمترین و بارزترین گونه‌های زبانی فارسی در افغانستان عبارتند از گونه فارسی هروی، گونه فارسی کابلی و گونه فارسی هزاره‌یی، که نه تنها در عرف و در کوچه و بازار و حواشی و توابع شهرهای مربوط معمول است بلکه در مراکز آموزش منطقه‌ای نیز تداول دارد.

گونه فارسی هزاره‌یی از اصیل‌ترین و کهن‌ترین خصیصه‌های مربوط به زبان فارسی برخوردار است بطوری که خصیصه‌های معمول در گونه‌های زبان فارسی سده چهارم و پنجم مانند فعل مرکب بجای فعل بسیط، حروف، قیود، ادات تنبیه قدیم، کاربردهای فعلهای پیشوندی قدیم، تکرارهای فعلی، ضمیرهای قدیم و ابدالهای قابل توجه، در گونه مزبور رواج تام دارد. و بررسی این گونه فارسی افغانستان، پیش از آنکه مهجور و غریب بشود، بخاطر بررسیهای تاریخی زبان فارسی و حلّ معضلات متون کهن و دیرینه فارسی از امور فوری و ضروری عصر ماست.

و اما گونه فارسی هروی همانند دیگر گونه‌های فارسی معمول در خراسان است با این تفاوت که ویژگیها و نشانه‌های کهن و دیرینه گونه‌های خراسانی که در قلمرو سیاسی ایران رایج است به علت رسمیت یافتن گونه فارسی تهرانی بعنوان گونه استاندارد و معیار و عوامل دیگر، بسیاری از خصایص دیرینه‌اش را از دست داده

است.

باری، سومین گونهٔ بارز فارسی در افغانستان - همچنانکه مذکور شد - گونهٔ فارسی کابلی است. این گونهٔ فارسی به علت مرکزی بودنش، بعنوان گونهٔ رسمی و استاندارد، شناسانیده شده، و با آنکه در حدی محدود در میان افغانستانیان معمول شده است ولی هنوز نمی‌توان از آن بعنوان گونهٔ رسمی و معیار در قلمرو جغرافیایی آن کشور سخن گفت. در گونهٔ فارسی کابلی، با آنکه خصیصه‌های کهن فارسی نیز زنده است ولی بقیاس با دیگر گونه‌های فارسی معمول در افغانستان، بیشتر دچار تغییر و تبدیل گردیده، بطوری که بیش از هرگونهٔ دیگر فارسی در افغانستان، از اصالت‌های واژگانی بدور شده و بسیاری از واژه‌های اردو، پشتو، فرانسه و انگلیسی را پذیرفته است.

گونه‌های سه‌گانهٔ فارسی در افغانستان را - که متذکر آن شدیم - از نظرگاه منطقه‌ای و جغرافیایی بود، اما از دیدگاه دیگر می‌توان در زبان فارسی افغانستان، دوگونهٔ فارسی را نشان داد: یکی گونهٔ رسمی، و دیگری گونهٔ غیررسمی.

مراد از گونهٔ غیررسمی، صور و هیأتی است از زبان فارسی که در میان مردم - خاصهٔ مردم دیه‌ها، روستاها و حواشی شهرها - رواج دارد. این گونهٔ زبان فارسی مردم افغانستان به دلیل آنکه واژه‌های رسمی - که اکثر آنها مستحدث‌اند و بر زبان فارسی رسمی تحمیل و یا دخیل شده‌اند - وارد آن نگردیده، و بجهت آنکه از عناصر و مواد اصیل و دیرینه‌اش بیگانه نشده، بسیار استوار و سخته و پر از واژه‌های کهن و دیرینهٔ فارسی است که بی‌تردید مطالعه و بررسی این گونهٔ زبان فارسی در افغانستان بغرض تأمل بر متون کهن فارسی و غنا بخشیدن به دستگاه واژگانی زبان فارسی بالعموم، و فارسی افغانستان بالخصوص لازم و ضروری است.

بخلاف گونهٔ مزبور، گونهٔ رسمی زبان فارسی در افغانستان - که شامل زبان اداری و پاره‌ای از زبان رسانه‌های همگانی و روزنامه‌ای و آموزشی می‌شود - گونه‌ایست بسیار ناستوار، سست و مملو از واژه‌های تحمیلی و دخیل، و دارای ساختهای نحوی از فارسی هندی، که از دیدگاه پستوانه‌های رسمی، بر گونهٔ غیررسمی تسلط دارد. و بدون تردید اگر بافت اجتماعی مردم افغانستان شیوهٔ رسمی پسندانه‌ای می‌داشت و اگر دولتهای سه چهار دههٔ اخیر مردم را به وابستگی به خود اُنس می‌دادند، امروزه سختگی و ارزندگی زبان فارسی که در گونهٔ غیررسمی ظاهر است،

محسوس و مشهود نبود.

باری گونه رسمی فارسی در افغانستان دارای خصیصه‌های مستحدثی است که یا بر آن تحمیل شده و یا بر اثر ناتوانیهای اقتصادی - که سستیهای زبانی و فرهنگی را بدنبال دارد - در آن دخل و تصرف کرده است. از بارزترین خصیصه‌های مستحدث در گونه مزبور که اساسی‌ترین ضربه را بر پیکره آن زده است، واژه‌هایی است که از زبان پشتو بر آن تحمیل شده. تاریخ تحمیل واژه‌های پشتو بر فارسی، گویا از پنجاه و اندی سال به اینطرف آغاز شده است از زمان حکومت امیر حبیب‌الله خان. به نظر می‌رسد که واژه‌های تحمیلی مزبور در مرحله اولیه، شامل کلماتی بوده است که بیشتر در محدوده امور ارتشی بکار برده می‌شده است.

نرمک نرمک گونه فارسی رسمی در ارتش افغانستان، مملو شد از اسامی، القاب، صفات و واژه‌های پشتو؛ بطوری که اگر امروزه، داستانی به گونه رسمی فارسی بنویسند که شخصیتها و حوادث آن در ارتش افغانستان شکل بگیرند، بدون شک بجز روابط و برخی ساختهای اساسی زبان، تمامی عناصر زبان آن قصه، پشتو خواهد بود.

از حدود ۱۳۳۵ هجری شمسی به اینطرف تحمیل واژه‌های پشتو، از حدود امور ارتشی فزاینده و در جمیع شؤون به گونه رسمی زبان فارسی افغانستان سرایت کرد، بطوری که بجای بسیاری از کلمات معمول فارسی معادل‌های بسیار مستحدث و گاهی مجهول الهویه پشتو نشانده شد. چندان که جای کلماتی چون آقا، خانم، و دوشیزه، مجلس سنا، محکمه عالی، دانشگاه، دانشکده، دبیرستان^۱ را با کلماتی چون شاغلی، میرمن، پیغله، لوی جرگه، ستره محکمه، پوهنتون، پوهنځی و شونځی پُر کردند.

سواي کلمات مزبور در گونه رسمی مورد بحث، دهها واژه دخیل اردو، فرانسه و انگلیسی نیز دیده می‌شود که بر اثر روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در عرصه گونه مورد نظر، راه یافته است. این گونه کلمات گاهی از قبیله‌ایست که مفهوم آن در میان فارسی‌زبانان پیشینه تاریخی ندارد و صورت و هیأتی زبانی نیز که معادل آنها باشد دست و پا نشده است، ولی در گونه مزبور هستند واژه‌هایی که از زبانهای

۱. و چندین کلمه دیگر که نگارنده بر اثر سیزده سال دوری از وطن، آنها را فراموش کرده‌ام.

مذکور برگرفته شده‌اند، درحالی که نه تنها مفاهیم و مصادیق آنها بگونه‌ای و بنوعی از سوابق تاریخی و فرهنگی برخوردارند، بلکه صور و اشکال زبانی بسیار موزون و آهنگین نیز در میان فارسی‌زبانان رایج بوده است ولی عادات اذهان تنبل و اذواق رنجور و آراء عصبی، سبب شده که صور نامبرده کاژکرد نداشته باشد، و همان اشکال به وام گرفته شده تداول پیدا کند. هرچند که این گونه صور زبانی بیگانه در گونه رسمی فارسی در افغانستان، اندک است. نگارنده در اینجا به یک نمونه آن توجه می‌دهد و آن کلمه «لیسه» فرانسه است که بجای «دبیرستان» استعمال دارد. در سال ۱۳۵۴ که نگارنده برای چند ماهی در کابل بسر می‌برد، گفتاری در خصوص «اندیشه‌های پیره‌ری» نوشتم و در مجله ادب - نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه کابل - بچاپ رسانیدم. در آن گفتار به نقل قولی از نفحات الانس جامی کلمه «دبیرستان» را بجای «لیسه» بکار گرفته بودم، هنگامی که آن گفتار چاپ و منتشر شد، بسیاری از اهل قلم، برای بنده از بابت آن کاژبرد «مبارکباد» می‌دادند. این طرز برخورد فارسی‌زبانان آنجا در برابر یک واژه دخیل حاکی از حساسیتی است که آنان نسبت به زبان و فرهنگ خود نشان می‌دهند، بخصوص در مواردی که مفاهیم فرهنگی آنان پیشینه و سابقه تاریخی داشته باشد. و این حساسیت و واکنش بیجا نیست؛ زیرا اگر مجموع واژه‌های دخیل از زبانهای پشتو، اردو، انگلیسی و فرانسه را در آنجا مد نظر قرار دهیم و نیز کاربردهای ساختاری و نحوی را که بر اثر تساهل و بدنگری اسلاف در قلمرو دستور زبان فارسی از عربی و ترکی و در این اواخر از زبانهای خارجه، وارد گونه رسمی فارسی در افغانستان شده است، توجه کنیم، خواهیم دید که رکن رکن زبان فارسی که آهنگین بودن آنست و جهت موسیقایی آن، بر اثر کاربرد مجموع واژه‌های دخیل از زبانهای مذکور، نمودی ندارد، حال آنکه این نکته که مربوط به مبحث زیبایی‌شناسی زبان فارسی می‌شود اگر مورد بی‌اعتنایی فارسی‌زبانان قرار گیرد، اسبابی را فراهم خواهد ساخت که در زمانی، هرچند نه نزدیک، با پیشینه فرهنگ خود بیگانه و غریب خواهند شد و «قدر سخن گفتن دری» نخواهند دانست و فهم فرهنگ فارسی بر آنان ثقیل خواهد شد، زیرا که

ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه که لطف طبع و سخن گفتن دری داند

□ عرفان، تصوّف و فلسفه ستیزی

دو همشهری همنام و مشکل القاب آنان

یکی از رشته‌ها و شعب علوم که در دامن فرهنگ اسلامی پرورده شد، علم انساب یا معرفت رجال است که هم در زبان عربی، و هم در زبان فارسی نگاشته‌هایی بسیار سخته و پخته، چه بصورت گروهی و همگانی و چه بصورت موضوعی و اختصاصی، در خصوص این علم ساخته و پرداخته شده است که هرکدام در جای خود دارای نکات و فوایدی است عصری، سودمند و ارزنده، که بسیاری از آنها به نامهای انساب، طبقات، اخبار، مقامات، مناقب و... و تعدادی زیاد نیز به نامهای خاص خوانده شده‌اند.

و اما با همه توجه و دقتی که پیشینیان در زمینه معرفت رجال و شخصیت‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی داشته‌اند، مع‌الأسف اشتباهات زیاد از یکسو، و عدم آگاهی از سرگذشت علمی عده‌ای از شخصیت‌های فرهنگی از سوی دیگر، و مضاف بر اینها وجود حبّ و بغض در عرصه تحقیق، و نیز اقتباس و رونویسی بی‌رویه از نگاشته‌های پیشینه، سبب شده است که در بیشتر این‌گونه آثار، سوای دهها عارضه اساسی، دو نقیصه بسیار مهم زایش و پرورش یابد: یکی عنوان نشدن سرگذشت‌نامه و ترجمه عده‌ای از رجال بنام و مشهور است که گاهی در کتب تراجم عصری و یا نزدیک به عصرشان از آنان یاد نشده، و گمنام و ناشناخته مانده‌اند.

دیگر آنکه بر اثر شباهت در نامها، بسیاری از تراجم بهم آمیخته، و این اختلاط در خصوص القاب، بقدری اعجاب‌انگیز، افزایش یافته است؛ زیرا صور لقبهای پیشینیان معدود بوده، و اغلب با القابی چون زین‌الدین، کمال‌الدین، جمال‌الدین، نورالدین، تاج‌الدین، سیف‌الدین، جلال‌الدین، نظام‌الدین و... یاد شده‌اند؛ بطوری که گاه شخصی را با دو لقب خوانده‌اند و پس از زمانی اندک، و بر اثر تسامح، یک شخصیت را، دو شخصیت جدا از هم برشمرده‌اند. چنانچه از حسین الهی اردبیلی

(م ۹۳۶ یا ۹۴۰) در اجازه‌هایی که جلال‌الدین دوانی و عطاالله حسینی به او داده‌اند با لقبهای «کمال‌الدین» و «جلال‌الدین» یاد شده، و پس از مدّتی نزدیک به یک قرن، از آن شخصیت واحد، به صورت دو شخصیت جداگانه یاد کرده‌اند.^۱

بعکس نمونه مزبور، نیز در کتب رجال و تذکرها مواردی هست؛ بطوری که گاه اشتراک و همگونی القاب سبب شده است که از دو شخصیت جداگانه، یک شخصیت ساخته‌اند و سرگذشتنامه و نگاشته‌هایشان را بهم آمیخته‌اند. این‌گونه اختلاط اسم و رسم و... اگرچه در تاریخ فرهنگ و ادب ما بسیار کم روی داده، ولیکن گوشه‌هایی از تحقیقات و تتبعات فرهنگی ما را تاریک و ناشناخته گذارده است. یک نمونه بسیار بارز و با اهمّیت این نوع آمیزش مربوط است به دو شخصیت عارف که بین سده‌های هشتم تا دهم هجری می‌زیسته‌اند، و همنام بوده‌اند و همشهری، و آن دو عبارتند از حسین خوارزمی، مقتول ۸۳۹، و حسین خوارزمی متوفای ۹۵۸ هجری قمری، که نگارنده درین گفتار به همین اختلاط و آمیزش توجه می‌دهد.

دومین حسین خوارزمی - که بیشتر تذکره‌نویسان و نیز آنان که در روزگار ما تاریخ ادبیات فارسی نگاشته‌اند، سرگذشت او را با حسین خوارزمی مقتول بهم آمیخته‌اند - ملقب است به کمال‌الدین. نام پدرش در بسیاری از نگاشته‌های عصری و متأخر ثبت نشده، بعضی از معاصران او را فرزند شهاب‌الدین حسین بن برهان‌الدین قلیج انجذانی دانسته‌اند^۲، أمّا در مآخذ معتبر نام او و پدرش را چنین آورده‌اند: حسین بن احمد بن ابراهیم خوارزمی.^۳

کمال‌الدین حسین گویا پیش از ۸۸۵ در خوارزم زاده شد، بنابه قول محمود غجدوانی^۴ در نوجوانی مستعلی پذیرش مشرب و مسلک عرفان و تصوّف بود. پس از چندی دست ارادت به حاجی محمد خوشانی (م حدود ۹۳۸) داد و در سلک

۱. بنگرید به: عبدالله افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق السید احمد الحسینی، قم ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۵.

۲. بنگرید به خواند میر، حبیب السیر، چاپ تهران، ۱۰۸/۴، سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳، ۴۰۰/۱، و نیز محمد جواد شریعت که در مقدّمه جواهرالاسرار، اصفهان ۱۳۶۰، ص ۱-۳ از همین اختلاط بتبع شوشتری متأثر است.

۳. ابن عماد: شذرات الذهب، بیروت، ۳۲۰/۸، وقایع سال ۹۵۸.

۴. مفتاح الطالبین، خطّی گنج بخش ۸۲ به بعد.

طریقه «همدانیّه» درآمد. این سلسله را که خود حسین خوارزمی و فرزندش - شریف‌الدین حسین خوارزمی - و محمود غجدوانی به نام «سلسله علیّه حسینیّه همدانیّه» می‌نامند^۱، همانست که متأخران از آن با عنوان «ذهبیّه اغتشاشیّه» یاد کرده‌اند.^۲

باری کمال‌الدین خوارزمی بر اثر استعدادی که داشت پس از چندی به مقام شیخی رسید و در مناطق خوارزم، سمرقند، بخارا و دمشق، به ارشاد سالکان پرداخت و بقولی آخرین پیر و مرشد توانای ذهبیّه اغتشاشیّه شد.^۳ در سال ۹۵۷ با جمعی از مریدان به مکه رفت، پس از گزاردن مراسم حج به دمشق آمد و در آنجا خانقاهی بنا نهاد، و سپس آن به حلب رفت و قصد داشت که در آنجا نیز خانقاهی بنا کند، امّا مریض شد و در دهم شعبان سال ۹۵۸ در همانجا وفات یافت.^۴

ازین کمال‌الدین، اشعاری با تخلص «حسینی» مانده است که بیشتر آن در دو اثری که کمال‌الدین محمود غجدوانی، و شریف‌الدین حسین خوارزمی در مقامات و مقالات او به نامهای مفتاح الطالبین، و جاده العاشقین ساخته‌اند، آمده است. نیز پاره‌ای از سروده‌های او را تذکره‌نگاران متأخر، در تذکره‌های خود ثبت کرده‌اند.^۵ بجز اشعار یاد شده، دو رساله نیز در معارف صوفیه به نام ارشاد المریدین، و چهل مجلس دارد. ارشاد المریدین را در پنجم ذیحجه ۹۲۵ در خوارزم نگاشته^۶، و چهل

۱. حسین خوارزمی در ارشاد المریدین، و شریف‌الدین در جاده العاشقین، و غجدوانی در مفتاح الطالبین. هر سه رساله مزبور را نگارنده تصحیح کرده و در تهران زیر چاپ است.

۲. بنگرید به: معصومعلیشاه، طرائق الحقائق، تصحیح محمد جعفر محبوب، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۴-۵/۲. ۳. ایضاً ۳۴۵/۲.

۴. شذرات الذهب، پیشین ۳۲۱/۸. در تاریخ وفات او گفته‌اند:

حسین ولی خوارزم، رهنمای جهان

مرید حضرت مخدوم بود اهل کمال

پس رحلت او خوان عزیز خوارزمی

حسین قطب «بهشتی» هست نیز سال وصال

بنگرید به: مفتی غلام سرور، خزینه الاصفیاء، ترجمه اردو از پیرزاده اقبال احمد فاروقی، لاهور، ۱۹۸۳ م، ص ۳۱۵.

۵. بنگرید به: خیامپور، فرهنگ سخنوران، ذیل کمال خوارزمی، ص ۴۸۹.

۶. نسخه‌های متعددی ازین رساله موجود است، بنگرید به احمد منزوی: فهرست نسخه‌های

مجلس نام مستحدثی است بر مقالات چهلگانه‌اش، که محمود غجدوانی آنها را تحریر کرده و در مقاله چهارم مفتاح الطالبین گنج‌انیده است.^۱ و أمّا حسین خوارزمی اوّل که جمیع متأخران و معاصران او را با لقب «کمال‌الدین» خوانده‌اند، و پشت جلد آثارش را نیز با همین لقب آراسته‌اند، حسین خوارزمی فرزند حسن است که در حمله دوم ازبکان در سال ۸۳۹ شهید شده، و لقب مستندش «تاج‌الدین» است نه «کمال‌الدین». درباره احوال و آثار او آنچه تاکنون دستیاب شده، همانست که آقای مهدی درخشان در مقدمه ینبوع الأسرار آورده است^۲ و نگارنده مضاف بر آنها، یک اثر تازه یاب - یعنی شرح فصوص الحکم - او را پیش ازین شناسانیده‌ام^۳، و أمّا در اینجا به سه نکته دیگر که تاکنون محلّ تردید محققان معاصر در خصوص خوارزمی مقتول است، می‌پردازم:

(۱) اینکه لقب او تاج‌الدین است نه کمال‌الدین.

(۲) اینکه حسین خوارزمی، کُبُزوی است.

(۳) اینکه چرا جامی ترجمه احوال او را در نفحات نیاورده است.

می‌دانیم که جامی (و ۸۱۷ - م ۸۹۸) نفحات الانس را در ۸۸۳ ساخته است و هنگام شهادت حسین خوارزمی در ۸۳۹، بیست و دو سال داشته؛ و چون در اوانِ شباب، به نقشبندیان گراییده است، به احتمال قریب به یقین از مشایخ و محققان صوفیه، لااقلّ پس از (۸۳۰) اندک اطلاعی داشته، و تا سال (۸۴۰) با اسم و رسم بسیاری از مشایخ عصری و متأثر آنان - خاصه آنان که در خراسان اشتها داشته بودند - آشنا شده و از نگاشته‌های آنان بهره، برگرفته است.

نیز می‌دانیم که حسین خوارزمی، پیش از سال ۸۳۶ بر اثر سرودن غزلی به مطلع «ای در همه عالم پنهان تو و پیدا تو + هم درد دل عاشق، هم اصل مداوا تو»، بوسیله

→ خطّی فارسی ۲ (۱/۱۰۱۳ و فهرست مشترک پاکستان ۳/۱۲۴۸ که در هر دو جا این رساله را به حسین خوارزمی مقتول نسبت داده است. نیز رک: ایرج افشار، بیاض سفر ۵۷۲.

۱. مقالات مزبور را در یک مورد بصورت مستقل نیز نسخه‌نویسی کرده‌اند و آن را چهل مجلس خوانده‌اند که نسخه‌ای آشفته با افتادگیهای زیاد در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران هست. بنگرید به: دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۴/۳۹۶۰.

۲. بنگرید به: همان کتاب - ینبوع الأسرار - ص ۱۱-۵۲.

۳. بنگرید به: آینده، شرح فصوص الحکم خوارزمی، سال دهم، ص ۳۵۹.

حنفیان هرات، بروزگار شاهرخ (۸۰۷-۸۵۰) محاکمه شد^۱، که جامی نیز، بطور قطع ازین جریان مطلع بوده است. پس با آنکه جامی از احوال و آثار حسین خوارزمی چیزهایی می دانسته، چرا و به چه علت، ترجمه او را در نفحات نیاورده است؟ ممکن است گفته شود: همانطور که علامه قزوینی گفته اند^۲ جامی بر اثر عصبیت مذهبی، بسیاری از اعلام مشایخ سده هشتم و نهم را - که شیعی مذهب بوده اند - نادیده گرفته است، و متعرض نشدن ترجمه خوارزمی نیز از سوی جامی، بهمین دلیل، توجیه پذیر تواند بود. این نظر مرحوم قزوینی هرچند که در خصوص مشایخی چون سید نعمه الله کرمانی، شیخ آذری طوسی، سید محمد نوربخش، شاه قاسم نوربخش، صفی الدین اردبیلی، صدرالدین اردبیلی و ... صائب است، امّا ارتباطی با حسین خوارزمی ندارد؛ زیرا با آنکه خوارزمی در «المقصد الاقصی فی ترجمه المستقصی»^۳، که اصل آن کتاب در سرگذشت رسول اکرم (ص) و پنج خلیفه نخستین است، سرگذشتنامه ائمه امامیه را تا حضرت رضا (ع) افزوده و با آنکه در جواهر الأسرار و نیز در ینبوع الأسرار به علی (ع) و معتقدات شیعه، بسیار حرمت گذارده است، ولی خواننده محقق همین که شرح فصی شیخی و مسأله ختم ولایت مطلقه را در شرح فصوص الحکم خوارزمی بخواند و آن را با شرح عبدالرزاق کاشانی و مقدمات فصوص سید حیدر آملی، و جامع الأسرار همو بقیاس برگیرد، بوضوح درمی یابد که خوارزمی در فروع از شافعیان است نه از شیعیان؛ هرچند که در نگاهته هایش علایقی عمیق، همانند بسیاری از خواص محققان و عارفان اهل سنت به تشیع دیده می شود. باری ازین اشاره مجمل توان گفت که: نیاوردن ترجمه حسین خوارزمی از سوی جامی، به علت مذهب او نیست.

پس این قصور و کوتاهی جامی را برچه علتی می توان حمل کرد؟ من بنده می پندارم که علت این کوتاهی را باید در رسمیت گرایشی جامی و علایق او به پسندهای دستگاهیان تیموریها و ظاهریینان هرات جست وجو کرد؛ زیرا همچنان که

۱. مجالس النفاث (ترجمه)، فخری هروی، تصحیح علی اصغر حکمت، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۹.

۲. بنگرید به: نامه محمد قزوینی به علی اصغر حکمت در خصوص نفحات الانس جامی. تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۳۹۹-۴۰۰.

۳. بنگرید به: استوری، ادبیات فارسی (ترجمه)، تهران ۱۳۶۳، ۵/۲-۷۷۴.

آثار جامی می‌نمایند، او در تصوّف بسان بسیاری از اقطاب و مشایخ پیشین پخته و سوخته نشده، و در آثار او بویی از جدالهای مذهبی و آراء ظاهری مشهود است. نیز او در عصری می‌زیسته که تصوّف از نظرگاه سیاسی، دارای دو چهره متضاد و متقابل بوده - چهره مردمی و غیررسمی و چهره رسمی و درباری - و جامی به جمال تصوّف رسمی تعلّق خاطر داشته، و به همین دلیل به کثرت بسیاری از نازکیهای عرفان راه نبرده، و در عرفان نظری و علمی نیز توانائی و استادی او فقط در جمع و تألیف یافته‌های دیگران است.

بنابراین، چون حسین خوارزمی در دستگاه شاهرخ، بر اثر سرودن غزلی عرفانی و سوزناک، از سوی حنفیان به بددینی متهم گردیده و محاکمه شده، و از نام و نشانی ظاهرپسندانه برخوردار نبوده است، و جامی نیز بجهت آنکه عزّت و شهرت خود را در میان دستگاهیان و ظاهرپننان حفظ کند، از آوردن ترجمه او چشم پوشیده است. چنانچه بدبینی دستگاهیان و ظاهرپننان هرات نسبت به خوارزمی درین جمله که امیر علیشیر نوایی در ترجمه خوارزمی آورده، بخوبی آشکار است و پیدا: «... أمّا اخلاق و صفات [حسین خوارزمی] منافی ضیاء علم باطن او بود»^۱.

* * *

نکته دیگر، کُتروی بودن خوارزمی است. در این که حسین خوارزمی مقتول را، متأخران از تذکره‌نویسان، کبروی دانسته‌اند، هرچند بظنّ قریب به یقین، بر اثر تداخلی است که میان ترجمه حسین خوارزمی مقتول و کمال‌الدین حسین خوارزمی عنوان شده، و نیز هرچند که نمی‌تواند مستند به آثار خوارزمی مقتول و نگاشته‌های عصری او باشد، ولی آن چنانکه گفته‌اند که: «نسبت او به نجم کبری، قولی است ناصواب»^۲، درست نیست؛ زیرا وقتی، به استناد آثارش می‌پذیریم که او مرید خواجه ابوالوفا بوده است، چرا نتوانیم گرایش و نسب روحی او را در طریق عرفان به کبرویه پذیره شویم؟ زیرا می‌دانیم که خواجه ابوالوفا خرقه ارادتش را به پنج واسطه، به نجم کبری می‌رساند، چنان که خود وی درین خصوص گفته است:

۱. مجالس النفائس، ترجمه فخری هروی، ش ۵. قیاس کنید با ترجمه شاه محمد قزوینی، همانجا، ص ۱۸۵، که عبارت مزبور را ندارد.

۲. مهدی درخشان، مقدمه ینبوع الأسرار، ۲۳.

رسید فیض علی را، ز احمد مختار
 پس از علی حسن آمد خزینۀ اسرار
 حبیب و طائی و معروف، پس سری و جنید
 دو بوعلی است دگر مغربی سرِ اخیار
 عقیب این همه بوالقاسم و پس از نساج
 امام احمد و پس سهزوردی و عمار
 پس از اکابر مذکور شیخ نجم‌الدین
 که بود قدوة اخیار و سرورِ ابرار
 زبعد این همه خواجه سعید و بعد از وی
 ابوالوفاست جهان علوم و جان وقار^۱
 سوای این شجره منظوم، و جدا از تعلق نسبت بسیاری از مشایخ صوفیه
 سده‌های هفتم تا دهم به نجم کبری، خوارزمی به او و آثارش بسیار توجه داشته، و
 نه تنها از «فوائح» او مکرر نقل کرده، بل در جمالات دعائیه‌ای که پس از نام او آورده،
 از خدای تعالی خواسته است که از فتوحات نجم کبری به وی چیزی برساند.^۲
 مضاف بر اینها خوارزمی در مقاله نهم از مقالات دهگانه جواهرالاسرار، اصول عشره
 نجم‌الدین کبری را ترجمه‌ای توأم با شرح کرده، «از برای اقتدا به نجم کبری که موجب
 اهتداست»^۳.



موضوعی دیگر، که درباره خوارزمی مقتول، بسیار بسیار اهمیت دارد، مسأله
 لقبِ اوست که همه متأخران و معاصران او را با لقب «کمال‌الدین» خوانده‌اند، حال
 آنکه «کمال‌الدین» لقب حسین خوارزمی، متوفای ۹۵۸ هجریست، نه لقب حسین
 خوارزمی مقتول ۸۳۹. این خوارزمی در آثارش مانند جواهرالاسرار، و ینبوع الاسرار

۱. بنگرید به: جواهرالاسرار، تصحیح جواد شریعت ۱۱۸/۱ که بیت آخر را مصحح در متن درج
 نکرده، نیز رک: معصومعلیشاه، طرائق الحقائق ۱۰۷/۲ که ترجمه نجم کبری را از جواهرالاسرار
 گرفته است.

۲. مانند: قدس الله روحه و اوصل البنا فتوحه. جواهر الاسرار ۲۱۲/۱.

۳. بنگرید به: ۲۱۲/۱، نیز رک: مقدمه نگارنده بر اصول عشره ۱۶، و بیاض تاج‌الدین احمد وزیر
 ۳۸۴.

و ترجمه‌المستقصی از خود بصورت حسین بن حسن خوارزمی یاد کرده، و بنابر رسم معمول، در هیچ جای به لقب خود اشارتی نکرده است. ولیکن دیگران او را با لقب «تاج‌الدین» خوانده‌اند نه «کمال‌الدین».

یگانه مأخذ معتبری که عقدۀ لقب خوارزمی مذکور را می‌گشاید، نامه‌هایی است که خوارزمی مقتول برای مشایخ و محققان معاصر خود نگاشته، و بوسیلهٔ جامع مجموعهٔ فوائد غیائی بصورت‌های زیر عنوان گرفته است:

- (۱) نامه‌ای که «سلطان شیوخ الاسلام، مولی العلماء فی الانام تاج الحق والدین حسین الخوارزمی» در پاسخ نامهٔ یوسف اهل، از خوارزم به جام فرستاده است.^۱
- (۲) نامه‌ای که «سلطان سلاطین العلماء، قدوة المشایخ والفقهاء مولانا تاج الملة والدین حسین الخوارزمی» به فصیح‌الدین لازمی ارسال کرده است.^۲

از آنجا که در سده‌های هفتم و هشتم سه چهار شخصیت فرهنگی با نام حسین خوارزمی، در تاریخ زبان و فرهنگ فارسی عَلم شده‌اند، احتمال دارد که خوانندۀ ارجمند بگوید: می‌شاید که این نامه‌ها از آن حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ نباشد. وجود متن این نامه‌ها مُنفی چنین پنداریست؛ زیرا آنان که با مؤلفات و نگاشته‌های حسین خوارزمی مقتول، آشنایی دارند، می‌دانند که او در عرصهٔ نویسندگی، صاحب سبک است، سبکی استوار و سخته، با صبغهٔ شاعرانه؛ بطوریکه نه تنها در نشر از اسباب و ابزار شعر و شاعری بهره برمی‌گیرد، بل در همهٔ آثارش، بیش از حد معمول در سبک نویسندگی سده‌های هشتم و نهم، نظم را با نثر می‌آمیزد و نوعی زیبایی - که خاص آثار اوست - بوجود می‌آورد.

سوای شباهت و همگونی سبک نگارش که میان این نامه‌ها و دیگر آثار خوارزمی مقتول وجود دارد، نکته‌هایی نیز در آنها دیده می‌شود که نگاشتن نامه‌های مزبور را بوسیلهٔ حسین خوارزمی مورد بحث محقق می‌دارد و مسلم. از جمله درج تاریخ‌هایی که به روزگار همین خوارزمی ارتباط دارد و نیز اینکه او در ۸۳۶ در خوارزم بوده و با امیر ابراهیم سلطان - که او را در ینبوع الأسرار ستوده - روابطی داشته است و... برای محقق شدن این مسأله لازم می‌دانم یکی ازین نامه‌ها را - که

۱. یوسف اهل: فوائد غیائی، تصحیح حشمت مؤید ۵۶۲/۲.

۲. ایضاً، همانجا ۵۶۹/۲.

گوشه‌هایی از زندگی خوارزمی مقتول را نیز روشن می‌کند، در پایان این گفتار نقل کنم تا خواننده محقق به تن خود بقیاس سبک نگارش آن با دیگر آثار تاج‌الدین حسین خوارزمی بپردازد.

«الله یجمع بیننا و یرفع بیننا. بحکم نصّ «إِنِّی لأجد ریح یوسف لولا ان تغنّدون». بیت:

این زمان جان دامنم برتافتست
بوی پیراهان یوسف یافتست
أَمَّا یعقوبُ جانِ ناتوان را که مبتلای بیت الأحزان هجران بود، از جانب یوسف مصری: بوی روح‌افزای راحت‌زای پیراهن رسید، یا حضرت حبیب را بحکم «أَنِّی لأجد نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» نسایم روائح و شمایم فوائح اختصاص از جانب ویس قرن دمید.

شعر

بلبلِ را نکهتی از گلستان آورده‌اند

یا تن فرسوده را پیغام جان آورده‌اند

یا نه، خضر تشنه لب را در بیابان طلب

از زلال چشمه دانش نشان آورده‌اند

یا نه، بیماران درد عشق را بهر شفا

نفحه انفس عیسی زمان آورده‌اند

یا نه، از مصر حقیقت جانب یعقوب دل

بوی پیراهان یوسف ناگهان آورده‌اند

می‌خواستم دو سه کلمه در جواب نامه نامی مخدوم گرامی در قلم آرم و همت بر تنقیح عبارات انیق و توضیح استعارات رشیقه بگمارم، و بعضی نفایس معانی را که چون عرایس مخدّره غوانی در حجله جان و پرده غیب پنهان است، در حلّی الفاظ مستعذبه لطیفه و حلل کلمات مستطابه شریفه جلوه دهم، باز می‌گویم: لقمه‌ای از خوان حکمت به سوی لقمان بردن، و بضاعت مزجاة را به جانب یوسف کنعان آوردن، سبب شرمساری است و هر که قطره به بحر عمان برد یا پای ملخی به حضرت سلیمان کشد، از حلیه هنر عاری است.

بیئت:

گر من سخن به چون تو سخندان همی برم
 خرما به بصره، زیره به کرمان همی برم
 پیش تو نقد فضل اگر عرضه می‌کنم
 از چشمه قطره‌ای سوی عمان همی برم
 نادیده دجله همچو عربی سبوی آب
 سوی در خلیفه دوران همی برم
 یا همچو مور بسته کمر بهر خدمتی
 پای ملخ به خوان سلیمان همی برم
 گلدسته بسته، خار مغان طبع را
 سوی ریاض و گلشن رضوان همی برم
 چون قبطیان بضاعت مزجاة خویش را
 سوی بساط یوسف کنعان همی برم
 رساله شریفه مخدومی را به عرض همایون مخدوم زاده عالمیان ناصرالدین
 ابراهیم سلطان خلد الله معدلته إلى انقضاء الدوران رسانیده شد، و اصفاء به سمع
 قبول بحصول پیوست، امید آنست و یقین چنان، که باقی ثمرات نیز عنقریب بظهور
 پیوندد إن شاء الله وحده العزیز. اقبال مخلص و سعادت موبّد باد بمحمد و عترته
 الامجاد. حرّره محبه المخلص الداعی حسین الخوارزمی فی سنه ۸۳۶هـ.

عشق به جلال و آثار کمال

I - مدخل

این جهان همچون درختست ای غلام
ما برو چون میوه‌های نیم خام
سخت گیرد خامها مرشاخ را
ز آنکه در خامی نشاید کاخ را
چونکه پخت و گشت شیرین لب گزان
سست گیرد شاخها را بعد از آن
سخت گیری و تعصب خامی است
تا جبینی کار خون آشامی است

مع الأسف عصبیت و «مذهب‌گویی» برغم رهنمودهای قرآن، در میان آدمی، به گونه‌های مختلف وجود داشته است و با آنکه مآثر فرهنگ اسلامی پیوسته به رد و طرد آن توصیه کرده‌اند و توکید دارند، ولی گاهگاهی «مذهب‌گویی» هائی در وحشتناکترین صور و اشکالش عنوان شده و پاره‌ای از مسلمات و بدیهیات را وارونه و واژگونه کرده است. از آن جمله است مسأله ستیز با فلسفه و حکمت که با ظهور حجة الاسلام امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) بصورت تند و گاه فریبنده عنوان شد^۱ و در دوره‌های مختلف، به کارکرد مخرب و اندیشه زدایش ادامه داد، و هرگاه که

۱. با آنکه غزالی به ستیز با فلسفه برخاست، ولی بقول ابوبکر بن العربی، هرگز نتوانست از بطن فلسفه، بدر آید: «شیخنا ابو حامد دخل فی بطون الفلاسفه، ثم أراد أن یخرج منهم فما قدر» - رک: عبدالرحمن بدوی: دور العرب فی تکرین الفکر الاروبی، چاپ دوم، بیروت ۱۹۷۹ م. ص ۱۸۹.

حکمت و فلسفه راهی و روشی در پیش می‌گرفت، حکومتها در اضمحلال و معدوم کردن آراء و آثار فلسفی اهتمام می‌ورزیدند^۱.

در سده ششم و هفتم نیز، که آثار فارابی و ابن سینا و ابوبکر زکریا و ... رونق یافته، و مورد تحشیه و تعلیق صاحب‌نظران قرار گرفته بود، خلیفه عباسی الناصرالدین الله (۵۷۵-۶۲۲) را به وحشت انداخت، و بر آتش داشت که از یکسو در نابودی آثار حکما و فلاسفه اسلامی عَلم شود و بسیاری از مآثر فلسفه اسلامی را به آب بشوید، و از دیگر سو از نامورترین و بزرگوارترین عارف صوفی در رد و طرد فلسفه مدد جوید و آن شهاب‌الدین عمر سهروردی بود.

در خصوص سهروردی و کتابشناسی آثارش، تاکنون به زبان فارسی نگاشته‌ای مجموع نداریم و نیز از دید انتقادی به او و طریق سلوک او کمتر نگریسته‌ایم، نگارنده درین گفتار می‌کوشد تا قلمی و رقمی - هرچند ناسخته و نارس - به این خلا اندازد، باشد که مفتاح تحقیق و تتبع گسترده‌تری پرامون آن عارف اندیشه‌ور و آثارش گردد.

II - عشق به جلال

ابو حفص (یا ابو عبدالله) عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن عمویه قوشی بکری سهروردی صوفی (و ۵۳۹ ف ۶۳۲) در دورانی پا به عرصه عرفان گذارد که تاریخ تصوف بزرگانی - که از نظرگاهی با او شباهتی در زمینه پسندهای سیر و سلوک دارند - چونان ابوطالب مکی، قشیری، محمد غزالی، روزبهان مصری، اسماعیل قصری، ابونجیب سهروردی، عبدالقادر گیلانی و ... پرورانیده بود، و هم وی در روزگاری می‌زیست که صوفیانی چون منصور حلاج، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، ابن فارض، عین القضاة، شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی ... نازکترین و زیباترین اندیشه‌های عرفانی را به دنیای تصوف عرضه کرده بودند. به عبارتی دیگر سیمای دوگانه تصوف «جمالی» و «جلالی» یا تصوف عشق‌آمیز و تصوف سنت‌گرا در عصر وی از هر روزنه‌ای، جلوه‌ای داشت روشن،

۱. مخالفت و ستیز با فلسفه در طول تاریخ فرهنگ عربی و فارسی مطرح بوده است از سده پنجم که بگذریم، در سده ششم عباسیان در سرکوب فلسفه عَلم شدند و در سده هشتم آل مظفر، و نیز در سده دهم عبیدالله شیبانی و ...

بطوریکه تصوف عشق‌آمیز در زمانه او به اوج شکوفائی خود رسیده بود، از این رو می‌توان نمونه‌های زیادی، همانند او، در میان مشایخ صوفیه جست‌وجو کرد و آن راهی بود که در آن ظواهر آداب و بواطن آنها، بدون هیچگونه تداخل و تعارضی جمع می‌شد، درحالی که فراهم آوردن ظاهر آداب و باطن عشق خالی از صعوبت نیست و بدون تردید محدودیتهایی را عنوان می‌کند و پسندهای نازک را ناپسند می‌نماید. چنانکه شهاب‌الدین سهروردی که به اینگونه اجتماع گرایش بسیار شدید و عمیقی داشت، نتوانست که از برخی پسندهای تنگ و محدود بدور ماند، زیرا که وی نتوانست پسندهای نازک و رقیق و جمالی اوحدالدین کرمانی را برتابد، او را مبتدع و زندیق خواند^۱ و آثاری چون شفای ابوعلی سینا را به آب شست، و در رد فلاسفه و طرد آراء آنان، بی‌آنکه همانند امام محمد غزالی از فلسفه مطلع باشد، چون او کتاب پرداخت و با آراء وحدت وجودی شدیداً مخالف بود، و در خصوص اهل سطح نوشت که آنان «فرق میان حدیث و مکالمت دل با حضرت عزت نتوانند کرد و بر بساط انبساط به عصیان و نافرمانی حق تعالی مقیم شوند و مایل به بطالت و کسالت باشند و از غفلت و غرور حدیث نفس، سخندهای گستاخ‌وار گویند... این قوم که بدین صفت موسوم باشند مفتونان و بددینان باشند»^۲.

باری علت اینگونه تنگ‌نظریها و محدودیتهای فکری، بی‌هیچ تردیدی، شیوه سیر و سلوک و تربیت اوست که دیده بود، بطوریکه، با وجود آنکه به اوج بینش صوفیانه رسیده بود و لیکن گرایش او به خارق‌عادات بگونه‌ای بود که صوفیانی از قبیل او و همطراز او، با آن گونه امور هیچ توجهی نمی‌کردند و توجه به آن امور را از آن زاهدان بدور از عشق خدا بشمار می‌آوردند. چنانکه بقول حمدالله مستوفی، وی در فرصت و مجال گذاردن دوگانه، به ختم قرآن مجید قادر بوده - چنانچه خلیفه الناصر لدین الله خواست که او را در ختم قرآن بیازماید، قاریان را فراهم آورد، شهاب در سه ساعت ختم قرآن چنان کرد که از شرایط قرائت هیچ دقیقه‌ای فرونگذاشت^۳ و

۱. نک: جامی، نفحات الانس، طبع توحیدی‌پور، تهران ص ۵۸۹، علاءالدوله سمنانی، چهل

مجلس، خطی بودلیان، ورق ۲۸، فروزانفر، مقدمه مناقب اوحدالدین، تهران، ص ۵۸.

۲. ترجمه عوارف المعارف، اسماعیل عبدالؤمن، خطی مراد محمد بخاری، ورق ۲۰ پ - ۲۱ ر

۳. تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران. ۲۲۹ - البته ختم قرآن، بدین‌گونه، بدون شک

با آنکه با بهای (۲۳-۲۵) عوارف را به سماع و چونی و چندی آن در میان صوفیان و شرایط آن برای پیر و مرید اختصاص داد، ولی در سیر و سلوک خود وی نمونه‌هایی که مبین گرایشِ علایق او به سماع باشد نمی‌توان سراغ گرفت. چنانکه نوشته‌اند که «وی در محاط هر وصفی بگنجد مگر سماع» - و بهمین جهت و بر اثر همین پسند است که شهاب به شعر علاقه‌ای چندان نداشت. از گزارهٔ ابن خلکان چنین برمی‌آید که سهروردی گاهگاهی در مجالس و عظم به اشعاری استناد می‌جسته است، اما این‌گونه موارد در طول زندگی صوفیانهٔ وی بسیار کم است و بقیاس با اشعار عاشقانهٔ ابن فارض و ترجمان الاشواق ابن عربی و حتی سوز و تپش‌های صوفیان پیشین، چنان رابعهٔ عدویه و... نمی‌توان مذاقی چشمگیر در خصوص شعردوستی به سهروردی نسبت داد، خاصه آنکه ارتباط استوار تصوف، خیال و شعر را در نظر آریم. هم این کثیر روایتی آورده است^۱ که بموجب آن اشعاری را که سهروردی در مجالس و عظم می‌خوانده، از لونی بوده که گاه بر مستمعان، سنگین و ناخوش و خشک بود است. چنانکه روزی شیخ در مجلسی، این بیت: مافی الصحاب أخو وجد تطارحه حدیث نجد ولاصب نحاده، را بتکرار برخواند و در وی بنحوی ذوق کمال‌بینی خود دست داده بود. در آن اثنا جوانی برخاست و گفت: ای شیخ تا کی اظهار کمال خود و نقصان دیگران می‌کنی و درین میان بعضی باشند که از تو راضی نیستند، و چرا این بیت را نمی‌خوانی

ما فی الصحاب وقد سارت حملهم
الا محب له فی الרכب محبوب
کائما یوسف فی کل راحلة
والحی فی کل بیت منه یعقوب

همچنان گرایش سهروردی به بُعد جلالی تصوف، بدان پایه بود که بزرگترین مشایخ صوفیه را - که به جهت جمالی تصوف میل داشتند - به بدعت و الحاد منسوب می‌کرد و آنان را عاطل از زیور تصوف و محلی به حلیهٔ ابتداع و الحاد

→ از توفیقات الهی است اما توجه به نفس این توفیقات را صوفی و عارف عاشق نمی‌پسندد، زیرا بوی خودبینی و اغترار از آن می‌آید.

۱. البه‌دایه والنهایه، طبع بیروت، ج ۱۳، ص ۱۳۸-۱۳۹.

برمی‌گرفت. چنانچه علاءالدوله سمنانی به نقل از یکی مریدان سهروردی، آورده است که^۱: کسی اسم اوحدالدین را در مجالس او بمیان آورد، بر وی بانگ زد که نام وی نزد من مبرید که وی مبتدع است. درحالیکه در میان صوفیه - خاصه آنان که به مظاهر عشق و ارتباط عاشق و معشوق و خالق و مظاهر صوری عالم توجه داشتند، اصلی برای رسیدن به شهود حقیقت با توسل به مظاهر صوری رواج داشته است، و اوحدالدین کرمانی نیز ازین اصل بهره‌ها برده است. تنگ‌نظری سهروردی در خصوص اوحدالدین کرمانی آنگاه آشکارتر و پیداتر می‌گردد که حکم به ابتداع و الحاد دادن او را با نظر جلال‌الدین محمد بلخی مولوی بقیاس گیریم: آورده‌اند که شیوة اوحدالدین در خصوص شهود حقیقت و توسل او را به مظاهر صوری نزد مولوی بازگفتند، بدین عبارت که: اوحدالدین «شاهد باز بود اما پاکباز بود. خدمت مولوی فرود که: کاش کردی و گذشتی».

زان می‌نگرم بچشم سر در صورت
 زیرا که ز معنی است اثر در صورت
 این عالم صورت، و ما در صوریم
 معنی نتوان دید مگر در صورت

بباری این محدودیت‌های فکری و احتراز از سماع و وجد و بطور کلی نادیده‌انگاری بعد عاشقانه و جمالی تصوف به نزد سهروردی که از پسندهای مسلم زندگی عرفانی بود از طریق مرید بنام و ممتاز او - شیخ بهاءالدین زکریا ملتانی (م ۶۶۶) - به شبه قاره هند راه یافت و سلاکی نامبردار چون شیخ عثمان مروندی (م ۶۲۲)، امیر حسین غوری هروی (م ۷۱۸ یا ۷۱۹ هـ) فخرالدین عراقی (م ۶۸۸)، جلال‌الدین بخاری (۶۹۰) ... بوسیله همو تربیت شدند. و عراقی هرچند که در آن سلسله و با آراء سهروردی گونه تربیت شد، ولی از پسندهای جلالی سهروردیه فرائز رفت و به پسندهای جمالی ابن عربی گرایید و به تصوف عشق‌آمیز پرداخت و امیر حسینی هروی که در محدوده آن سلسله ماند^۲ در بند آن بود که مرد معنی از خط و

۱. نفحات الانس ۵۹، قیاس کنید با فروزانفر: مقدمه مناقب اوحدالدین ۵۸ -

* - آثار وی گواهی می‌دهد که این برداشت صحیح نیست. می‌گوید:

خال چه می‌خواهد^۱، و با این بندها به خراسان برگشت و به ارشاد پرداخت، ولی نهال عرفانی که در غوریان و هرات نشاند، بی‌ثمر ماند و ادامه نیافت و این بدلیل آنست که وی نیز محدودیتهای معمول و پسندهای رایج سهروردی را پذیرفته بود - و چون در ایران پسندهای تصوف عاشقانه از دیرباز ریشه‌دار و بیخاور بود، سلسله مزبور، نقشی ماندنی بدست نیاورد و هرچند که «عوارف المعارف» سهروردی بجهت اشتغال آن بر بسیاری از مطالب و مفاهیم خانقاهی و عرفانی در میان بسیاری از سلسله‌های رایج در ایران، بعنوان مأخذی معتبر و سخته مورد مراجعه مشایخ صوفیه و سالکان خانقاهی و محققان، چونان علاءالدوله سمنانی، شاه نعمه‌الله ولی، عبدالرحمن جامی، عبدالغفور لاری، حسین کربلائی، نورالله شوشتری، معصومعلیشاه بوده، ولی سلسله سهروردی مورد اقبال و محل استقبال مردم نبوده است.

در شبه قاره نیز، هرچند که سهروردیه راه و روشی اساسی پیدا کرده بودند، ولی اگر رواج سلسله سهروردیه را با تداول و رونق سلسله چشتیه در آن سرزمین بقیاس بگیریم، خواهیم دید که چشتیان به دلیل گرایش به سماع و تصوف عاشقانه از موقعیت‌های بیشتر و استوارتری برخوردار بوده‌اند و این دقیقه‌ایست که محققان شبه قاره هم در پاکستان و هم در هندوستان، رونق چشتیان در آن سرزمین را بقیاس با

→

ای پرده نشین این گذرگاه
بی عشق به سر نمی‌رسد راه
اول قدمی که عشق دارد
ابری است که جمله کفر بارد
یا

منصور نه مرد سرسری بود
از تهمت کافری بری بود
چون نکته اصل گفت با فرع
ببرید سرش نهایت شرع

۱. چه خواهد اهل معنی زان عبارت که سوی چشم و لب دارد اشارت
چه جوید از سر زلف و خط و خال کسی کاندز مقامات است و احوال

سهروردیان، در آن می‌دانند که چشتیه، جمالی بوده‌اند و سهروردیه جلالی^۱. باری سهروردی با چنین شیوه‌ای از تصوف، صوفیی بوده است ادیب، دانشمند و بر علوم ظاهری و باطنی مسلط، و کریم‌النفس و طیب‌الاخلاق و کثیرالعباده^۲ که نه تنها از راه عمل و پذیرش رسالت‌های سیاسی به خدمت‌گذاری و مردم‌نوازی می‌پرداخت^۳، بل از راه تدریس و تذکیر و ساختن و پرداختن چندین کتاب و رساله ارزشمند، نیز به تعالی و ترقی فرهنگ و معارف اسلامی خدماتی درخور کرد که نگارنده این سطور به مجموع آثار او - خاصه «عوارف» و «رشف النصائح» - توجه می‌دهم.

III - آثار کمال

الف: آثار منظوم

شهاب از ادب فارسی و عربی بهره کافی داشت. کلامش رسا بود و بیانش فصیح و بلیغ - وی ازین موهبت‌های پروردگار نه تنها در راه وعظ و تذکیر بهره برد، بلکه از طریق تألیف و تصنیف نیز آثاری بوجود آورد که بعضی از آنها از دقیق‌ترین و مهمترین نگاشته‌های عرفانی و صوفیانه بشمار می‌رود.

سهروردی نه تنها در ایجاد آثار منشور توانا بود و در ساختن و پرداختن منظم‌ترین رسالاتی موفق شد، بل در سروردن شعر و نظم عربی و فارسی نیز مستعد بود، ولی به دلیل پای‌بندی به برخی از محدودیت‌ها که در سیر و سلوک عرفانی خود، گرفتار آن بود و بدان جهت که از سماع پرهیز می‌کرد، خواه‌ناخواه از بکار بردن قریحه و طبع شعری خود کمتر بهره می‌برد، و در نتیجه ذوق شعرگرایی او، ظاهراً، آن‌چنانکه بایسته بود چاشنی‌پذیر نگردید. از او ابیاتی به فارسی و تازی، در مصادر کهن و نزدیک به عصر وی ثبت شده است که بدون شک باید از سروده‌های خود وی

۱. آب کوثر، شیخ محمد اکرام، طبع لاهور، ص ۲۵۴.

۲. الحوادث الجامعه، ابن فوطی، طبع بغداد، ص ۷۵.

۳. در خصوص رسالت سیاسی او بنگرید به: سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، ص ۱۹-۲۰ و ۳۲، ابن خلکان: وفیات الاعیان ح ۳، ص ۴۴۷، جوینی: جهانگشا، تصحیح علامه قزوینی، ج ۲، ص ۹۶.

باشد. چندانکه حمدالله مستوفی این رباعی را از او دانسته است^۱:

بخشای بر آنکه بخت یارش بود
جز خوردن اندوه تو کارش نبود
در عشق تو حالتیش باشد که در آن
هم با تو هم بی تو قرارش نبود

هدایت در ریاض العارفين (۱۴۷-۱۴۸) سوای رباعی مزبور دو رباعی و یک بیت زیر را نیز به سهروردی نسبت می دهد که با توجه به تجربه های شاعرانه، و اینکه شعر نماینده لحظه های ناب و دقیقه های معنوی و روحی یک شاعر است، و با توجه به تجربه های شهاب الدین سهروردی و طرز تسلیک او، نمی توان قول هدایت را معتبر دانست:

ذره ای از نور روی من چو بر منصور تافت

همچو قندیلی زدارش سرنگون آویختم



ای از غم دیدن رخت حیران من

وندر طلب وصل تو سرگردان من

بودن به تو مشکل است و نابودن آه

سرگردان من، بی سر و بی سامان من



ای دوست وجود و عدمت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که بینی او را

ورنه ز سرت تا قدمت اوست همه

خواننده ای که با آراء و افکار سهروردی و اجتناب او از تصوف عاشقانه و

۱. تاریخ گزیده، ص ۶۷۰. نیز هدایت همین رباعی را در مجمع الفصحا، چاپ سنگی ۱۲۹۵ تهران، ج ۱، ص ۳۱۲، و حسین صبا در تذکره روز روشن، تهران، ص ۴۴۳، و مدرس در ریحانة الادب، تهران، ج ۳، ص ۹۹، و آفتاب رای در تذکره ریاض العارفين، تصحیح حسام الدین راشدی، اسلام آباد، ج ۱، ص ۳۶۶ آورده اند.

ارتباط حب و محب و محبوب آشنایی داشته باشد، به سهولت درمی یابد که اشعار مزبور را نمی توان از سروده های سهروردی دانست. اما این نکته گفتنی است که سروده های فارسی شهاب را همان یک رباعی که حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده ثبت کرده، محدود کردن، بی انصافی است و احتمال دارد که دوبیتی ها و رباعیات بیشتری سرورده باشد که به دیگران منسوب گردیده. مؤید این سخن، همانا رساله ایست مختصر در شرح رباعی از شهاب الدین عمر سهروردی، با آغاز: دی بر سر کوی زله غارت کردم - که نسخه ای از آن در مجموعه شماره (۹۴) کتابخانه بودلیان، رساله شماره (۴۳) موجود است. و این رباعی اگر از عمر سهروردی باشد باید با اطمینان بپذیریم که سروده های سهروردی به زبان فارسی، از حد چند رباعی موجود، که بعضاً مجعول و منسوب است، بیشتر تواند بود^۱.

اما همچنانکه سهروردی بیشترین آثار خود را به زبان عربی ساخته است، نیز هم میل او به شعر عربی؛ کشش بیشتری داشته است. چنانکه در کتب رجال و منابع تاریخی، که متضمن ترجمه شهاب است، از اشعار عربی وی یاد کرده اند که شمار آنها چند برابر اشعار فارسی منسوب به اوست^۲.

رشیدالدین فضل الله همدانی در نامه ای که برای صدرالدین محمد ترکه خجندی فرستاده، به این اشعار شیخ شهاب الدین عمر سهروردی استشهاد کرده است:

اذا ما تذكرت الذی كان بیننا من الوصل جاد الدمع سكباً علی سكب
فبت و نار الوجد بین جوانحی یقلبنی الاشواق جنباً علی جنب
شربت بکأس من یدالبین مرة وقد كنت قبل البین ذا مشرب عذب
فیا غائباً عن ناظری و هو حاضر بقلبی رعاک الله فی البعد والقرب
وانی الی لقیاک اکبر غلة من الهائم الصادی الی المنهل العذب



هجر تو نقاب خوابم از دیده گشاد خوناب دل کبابم از دیده گشاد

۱. بانو شمیم محمود زیدی، در مقدمه خلاصه العارفین زکریا ملتانی ص ۶۴-۶۵ اشعار بیشتری را به نام اشعار سهروردی فراهم آورده اند - نک: احوال و آثار شیخ بهاء الدین زکریا ملتانی، طبع مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد.

۲. نک: وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۴۴۶، ریحانة الادب، ج ۲، ص ۹۹.

یاد تو چو آتشیست اندر دل من حالی که درآمد آبم از دیده گشاد

ب: آثار منشور

اما آثار منشور سهروردی بجهت اشتغال بر دقایق و نکات نازک عرفانی، و از نظرگاه مطالعات و تحقیقات تاریخ تصوف اسلامی، گنجینه‌ایست گرانبها و ارزنده، و نیز هم متنوع و گوناگون، بطوریکه در میان آثار او هم نگاشته‌ای می‌یابیم چونان «عوارف» که متضمن علوم و دانشهای صوفیه است و هم آثاری می‌یابیم که در زمینه فتوت پرداخته شده، و نیز رساله‌های از سهروردی داریم در خصوص تفسیر قرآن، رد آراء فلاسفه، اوراد، فقه عرفانی و ... و بیشتر این آثار از دیرباز مورد توجه سالکان و محققان بوده است و عده‌ای با توجه به آثار او، به تألیف و تصنیف پرداخته‌اند. چنانکه یافعی دواثر «نشرالمحاسن الغالیه فی فضل المشایخ اولی المقامات العالیه» و کتاب المرهم العلل المعطله فی الرد علی ائمة المعتزلة را براساس آراء و اقوال سهروردی ساخته^۱. عزالدین محمود کاشی «مصباح الهدایه» را براساس «عوارف» پرداخته است، و محققانی چون جامی، حسین کربلائنی، معصوم علی‌شاه و ... بهره‌هایی از آثار شهاب را در آثارشان گنجانیده‌اند.

باری پیرامون آثار سهروردی آنچنان که سزاوار است و درخور تحقیق، گفتاری از معاصران ندیده‌ام، آنچه تاکنون پیرامون آثار سهروردی نوشته‌اند در خصوص «عوارف» اوست بطوریکه نادراند کسانی که از دیگر آثار وی و یا آثاری که در فهرستها به او منسوب شده است، مطلع باشند. از اینرو نگارنده در ذیل این گفتار، خواننده را به مجموع آثار سهروردی و آثار منسوب به او، در آن حد که تاکنون آگاه شده است، آشنا می‌سازد.

۱- آداب خلوت

در فهرست میکروفیلما، ج ۳، ص ۲۲۴ رساله‌ای در یک ورق به این نام به سهروردی نسبت داده شده است که ظاهراً ترجمه فارسی بندی از «عوارف المعارف» باشد.

۱. مرآة الجنان، ج ۴، ص ۸۰.

۲- أدله العيان على البرهان

رساله ایست به عربی، در دفاع از اسلام و رد آراء غیراسلامی و انحرافی. در مجموعه شماره (۱۴۴۷) حمیدیه، شماره ۲۷ مجموعه، یک نسخه ازین رساله موجود است - رک: کشف الظنون، ج ۱، ص ۵۰، فیلمها ج ۱، ص ۴۲۴.

۳- ارشاد المریدین و اتحاد الطالبین

رساله ایست در آداب صوفیه - آغاز: الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله - رک: ایضاح المکنون ۶۳/۱.

۴- اسرار العارفین و سیر الطالبین

مرحوم نفیسی (نظم و نثر ۷۳۱) رساله ای به سهروردی نسبت داده است با نام مزبور که بوسیله ابوالخیر محمد بن احمد مراد آبادی فاروقی نقشبندی مجددی در هند به فارسی ترجمه شده است.

۵- الاسماء الاربعون

رساله ایست به عربی در شرح اسماء حسنی - آغاز: سبحانک لا اله الا انت... الخ. این رساله را فخرالدین ابا المکارم به فارسی ترجمه و شرح کرده و آن شرح را بعداً محمد بن داود خوارزمی تعریب نموده است - رک: کشف الظنون ۹۰/۱.

۶- اعلام الهدی و عقیده ارباب التقی

اثریست که سهروردی در مکه ساخته، در ده فصل، و در آن از اصول و معارف صوفیه، و مباحثی مربوط به نبوت و رسالت و ولایت، و کرامات و معجزات و... بحث کرده است. این کتاب در میان صوفیه معروف بوده و متأخران در آثارشان از آن بهره برده اند. رک: نفحات الانس ۴۷۲، روضات الجنان ۵۲۴/۲، کشف الظنون ۱۲۶/۱ و ۱۱۵۷، فیلمها ۵۲۷/۱.

۷- اوراد شیخ الشیوخ

اوراد ایست از سهروردی در فضایل نمازهای فرض و سنت، و مسایل فقهی با

بینش عرفانی، در صد و ده فصل که بوسیلهٔ خلیفهٔ وی یعنی بهاءالدین زکریاء ملتانی فراهم آمده و در ۱۳۹۸ هـ چاپ شده است. نیز این رساله را عبدالرحمن گجراتی تلخیص کرده است - رک: فهرست مشترک ۱۲۹۹/۳، احوال و آثار زکریاء ملتانی ۹۱-۹۵، فهرست گنج بخش ۵۶۶ - فیلمها ۲۰۵/۳، مخطوطات شیرانی ۵۳۱/۳.

۸- بغیة البیان فی تفسیر القرآن

حاجی خلیفه ازین کتاب سهروردی بصورت «نغبه...» یاد کرده است - رک: کشف الظنون ۱۹۶۵، وفيات الاعیان ۳۲۳/۷، نظم و نثر ۱۴۲.

۹- بهجة الابرار فی مناقب الغوث الکیلانی

رساله ایست در وصف حال و مقامات عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۱) - رک: ایضاح المکنون ۱۹۹/۱، فهرس مخطوطات درالکتب الظاهریه ۱۹۵/۱، نظم و نثر ۱۴۲.

۱۰- تفسیر سهروردی

گویا جز «بغیة البیان» او باشد که آن هم در خصوص تفسیر قرآن است - رک: کشف الظنون ۴۵۱/۱.

۱۱- جذب القلوب الی مواصله المحبوب

رساله ایست به عربی، در اصول عرفان و احوال و مقامات صوفیه که در حلب بچاپ رسیده است - رک: ریحانة الادب ۹۹/۳.

۱۲- حلیة الناسک

مؤلف تاریخ اربل (ص ۱۷۴) که از کنیه های ابونصر و ابو عبدالله و ابوحفص سهروردی یاد کرده، این کتاب را به او نسبت داده است - رک: وفيات الاعیان ۳۲۳/۷.

۱۳- الرحیق المختوم لذوی العقول والفهوم

رساله ایست در آداب صوفیه و شرح صوم و صلات و... بطریق عرفانی رک: هدیه العارفین ۷۸۶، نظم و نثر ۱۴۲ - در فهرس مخطوطات ظاهریه (۶۰۵/۱) از آن

یاد شده و به رفیع‌الدین عبدالهادی بن علی همدانی نسبت داده است. عثمان یحیی براساس نسخه ۱۸۲۱ ولی‌الدین، آن را از ابن عربی دانسته (رک: کتابشناسی ابن عربی - فرانسه - س ۵۹۱)، و در فهرست مخطوطات عربی برلین (۱۹۹/۳) نسخه شماره ۳۳۰۲ از سهروردی مورد بحث بحساب آمده است.

۱۴ - الرسالة العاصمية

حاجی خلیفه در «کشف الظنون»، ستون ۸۷۷، آن را به شهاب‌الدین عمر سهروردی نسبت داده است. همو در همانجا گوید که: مؤلف این رساله را درباره سیر و سیاحت خود که از ماوراءالنهر تا مغرب آمده، نوشته است. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد عمر سهروردی، به ماوراءالنهر نرفته است و ظاهراً بایستی از شهاب‌الدین سهروردی نامی باشد غیر از سهروردی مورد بحث و شیخ اشراق.

۱۵ - رساله عرفانی

در مجموعه ۹۰ Movi دانشگاه توپینگن مجموعه‌ایست که این رساله، سومین قسمت آن را دربر گرفته، فیلم آن نیز به شماره ۵۴۷۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران هست (فیلمها ۲۷/۱) ظاهراً رساله مزبور ترجمه بندهایی از عوارف سهروردی باشد.

۱۶ - رساله السهروردی للفخر الدین رازی

در مجموعه شماره ۲۰۲۳ بغداد لی وهبی (۹۵ پ - ۹۶ پ) رساله‌ایست از سهروردی که به فخرالدین رازی نوشته و کاتب در وصف آن رساله آورده است: «وهی من قلائد الکتب الالهیه» - فیلمها ۵۱۸/۱.

۱۷ - رساله السیر و الطیر

بغدادی در «هدیه العارفین» ۷۶۵-۷۸۶ ازین رساله عربی سهروردی یاد کرده است - نیز رک: نظم و نثر ۱۴۲، فیلمها ۵۱۴/۱ و ۶۱۴. آقای دکتر مهدوی در مصنفات ابن سینا ۱۷۷ ذیل «رساله الطیر» ابن سینا از ترجمه فارسی آن سخن گفته‌اند که همین عمر سهروردی ترجمان آنست و این ترجمه در ۱۹۳۵ باهتمام اشتوتگارت

بچاپ رسیده. از آنجا که اختلاف راه و آراء سهروردی با ابن سینا از متن «رشف النصائح» کاملاً مشهود است و از آنجا که ابن سینا از نظر سهروردی از جمله مخانیث دهریه بحساب می آمده، بعید است که این ترجمه از آن عمر سهروردی باشد. نیز بنگرید به: احمد منزوی: فهرست نسخه های خطی فارسی ۷۵۸، دکتر حسین نصر، مقدمه مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۴۶/۳-۴۷.

۱۸- رساله فی السلوک

رساله ایست به عربی در وصایای عرفانی - رک: کشف الظنون ۸۷۲، نظم و نثر ۱۴۲.

۱۹- رساله الفتوة

به سهروردی دو فتوت نامه فارسی - که بسیار دقیق و حاوی نکات جالبی در فتوت اسلامی و آداب فتیان است، نسبت می دهند. یکی فتوت نامه ای که مؤلف برخلاف سایر فتوت نامه ها به بخشبندی و تبویب آن نپرداخته و مطالب آن را بصورت فشرده و درهم آمیخته آورده است. دیگر فتوت نامه ای که از نظر سبک و نگارش تجانسی با نخستین فتوت نامه او ندارد. رک: فیلمها ۴۶۲/۱، ۵۳۶، رسایل جوانمردان ۹۸ - ظاهراً ساختن این دو فتوت نامه بوسیله سهروردی بر اثر رغبت و علاقه ای بوده است که خلیفه عباسی - الناصر لدین الله - به فتوت و آداب فتیان داشته. به نظر نگارنده انتساب این دو فتوت نامه را به سهروردی باید با احتیاط و تأمل بیشتر پذیرفت زیرا تفاوت فاحش دو فتوت نامه فارسی از نظر فرم و شکل و سبک نویسندگی و انشاء از یکسو، و سکوت منابع و مآخذ قدیم در خصوص این انتساب از سوی دیگر، و مضاف بر آنها، وجود «رساله فی الفتوة» در مجموعه (S.P.113) پاریس که رساله ایست به عربی، و از آن سهروردی دانسته شده، باب تأمل بیشتر را در مورد نسبت این فتوت نامه های فارسی به سهروردی می گشاید.

۲۰- شرح رباعی سهروردی صوفی

در مجموعه (۹۴) بودلیان، رساله ایست در شرح رباعی از عمر سهروردی: دی بر سرکوی زله غارت کردم.
رک: فیلمها ۵۶۹/۱.

۲۱- علم الهدی و اسرارالاهتداء

به این کتاب سهروردی، حاجی خلیفه در «کشف الظنون» ۱۱۶۱ اشاره کرده است. به نظر می‌آید که صورتی باشد دیگر، از نام «اعلام الهدی...» - رک : به : شماره ۶.

۲۲- عوارف المعارف

از مهمترین و مشهورترین تألیفات سهروردی، عوارف است که از فرط شهرت و رواج آن کتاب، بنده را نیازی به اطالۀ سخن درین خصوص نیست. محض اطلاع خواننده ارجمند متذکر می‌شوم که این اثر سهروردی از همان سالهای نخست که تألیف شد، مورد توجه بسیاری از مشایخ و سالکان راه بین قرار گرفت و در طول تاریخ تصوف، نه تنها بارها به فارسی ترجمه شد و بعنوان مأخذی ارزنده و معتبر مورد مراجعه محققان و مؤلفان چونان جامی، کربلائى، معصوم علی‌شاه... بود، بلکه در زمان حیات مؤلف نیز به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های عرفانی قلمبند می‌گردید. چنانکه شمس‌الدین ابوالمفاخر عمر بن المظفر بن روزبهان (م ۷۳۲) عوارف را نزد مؤلفش فراگرفت و نیز مشایخی چون ضیاءالدین محمد سلمانی از مشایخ سده ۷ و ۸، آن را به درس می‌گفت، و رشیدالدین فضل‌الله بسیاری از خانقاهیان را به خواندن آن کتاب توصیه می‌کرد - رک: شدالازار ۱۷۸ و ۲۳۷، سوانح الافکار رشیدی، چاپ دانش‌پژوه ۴۸.

متن عربی این مؤلفۀ سهروردی بارها بچاپ رسیده، و عالمانه‌ترین چاپ آن باهتمام مرحوم دکتر عبدالحلیم محمود در دو مجلد در مصر عرضه شده است. اما همین چاپ نیز براساس نسخه‌های کهن و باارزشی که از آن کتاب در دست است تصحیح و تنقیح نگردیده. مهمترین نسخه‌های متن عربی عوارف عبارتند از:

۱: نسخه لالا اسمعیل، در مجموعه (۱۸۰) که در ۶۲۴ در رباط مأمونیه بوسیله عده‌ای از صوفیه بر مؤلف سماع شده است.

۲: نسخه شماره (۱۲۸۹) کتابخانه شهید علی، مورخ سلخ صفر ۶۳۲.

نیز گفتنی است که پیرامن عوارف، به زبان عربی کارهایی شده است که مهمترین آنها عبارتند از:

۱: محب‌الدین احمد بن عبدالله طبری در ۶۹۴ آن کتاب را تلخیص کرده است -

کشف الظنون ۱۱۷۸.

۲: شیخ علی بن احمد، معروف به مخدوم علی مهائمی (۷۷۶-۸۳۵) شرحی بر عوارف نوشته است به نام «الزوارف فی شرح عوارف المعارف» - رک: هدیه العارفین ۱/۶۳۰، الذریعه ۱۲/۶۱.

۳: میر سید شریف جرجانی (م ۸۱۶) تعلیقه‌ای بر این کتاب پرداخته، که آن تعلیقه را کسی به ترکی ترجمه کرده است - کشف الظنون ۸-۱۱۷۷.

۴: شیخ قاسم بن قطلوبغا حنفی (م ۸۷۹) احادیث عوارف را تخریج و تسنید کرده است - کشف الظنون ۱۱۷۸.

همچنان عوارف سهروردی در طول تاریخ تصوف، در میان فارسی‌زبانان، همواره از مآخذ اصلی بحساب می‌رفته و از سخته‌ترین مؤلفات، و جامع جمیع آثار پیشینیان مانند قوت القلوب، اللمع، رساله قشیریه، آداب المریدین ابو نجیب سهروردی، آداب المریدین عبدالقادر گیلانی و... شمرده می‌شده، و بارها به فارسی ترجمه شده است، از جمله:

۱: ترجمه اسمعیل بن عبدالمؤمن که به سال ۶۶۵ هـ بدستور عبدالسلام سیخی کاموثی، با حذف سلسله اسناد احادیث و روایات، آن اثر را فارسی کرده است. نسخه‌های مهم این ترجمه را آقای نذیر احمد در مجله بیاض (سال ۱، ۱۹۸۳ م، ص ۱۱۷) و آقای احمد منزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۰۸۱ معرفی کرده‌اند. اما ذکر این نکته را لازم می‌دانم که نسخه خیرپور، مدرسه راشدیه که کتابشناس ارجمند آقای منزوی در فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان ج ۳ ص ۱۷۰۶ تحت عنوان ترجمه عوارف از ترجمانی ناشناس معرفی کرده‌اند نیز همین ترجمه است که دیباچه مترجم و بقدر شانزده سطر از باب اول آن نسخه ناقص می‌نماید.

۲: دومین بار ظهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی (م ۷۱۶) بود که عوارف را به فارسی برگردانید - رک: شد الازار ۳۳۹ مخطوطات شیرازی ۲/۲۰۸ که گویا «مصباح الهدایه» کاشی باشد - رک: فهرست مشترک پاکستان ۳: ۱۷۰۷.

۳: عزالدین محمود کاشی (م ۷۳۰) نیز «عوارف» را ترجمه‌ای متصرفانه کرد و با اقتباس از رساله قشیریه و اللمع و شرح، التعرف، مصباح الهدایه را ساخت، و عماد فقیه نیز منظومه طریقت‌نامه خود را براساس همین مصباح کاشی پرداخت.

۴: صدرالدین جنید بن فضل الله بن عبدالرحمن شیرازی (م ۷۹۱) نیز «عوارف» را ترجمه نمود و در پایان ترجمه‌اش، گزارشی در حل مشکلات آن کتاب، ملحق کرد و آن را «ذیل المعارف فی ترجمه العوارف» نامید - جنید شیرازی این ترجمه را برای شاه شجاع آل مظفر (م ۸۷۶) پرداخته است - رک: هدیه العارفین ۲۵۸/۱.

۵: کمال‌زاده چلبی نیز عوارف را به فارسی برگردانیده است - رک: احمد منزوی، نسخه‌ها ۱۰۸۶/۲.

۶: ترجمه‌ای دیگر نیز از «عوارف» به زبان فارسی داریم که بعلت ناقص بودن نسخه، از ترجمان و سال ترجمه وی اطلاعی نداریم - رک: عارف نوشاهی، فهرست موزه کراچی ۲۴۲.

۷: فیض الله بن بهبود علی خراسانی از فاضلان سده ۱۳ نیز ۶۳ باب عوارف را در چهل باب به نام نجات السالکین به زبان فارسی ترجمه کرده است. این ترجمه بسیار سست و ناستوار می‌نماید. نسخه‌ای ازین ترجمه در کتابخانه رضوی ۲۸۴ هست، نسخه دیگری نیز از ترجمه مزبور نزد آقای دکتر محمد مهدی ناصح در مشهد دیده‌ام.

۲۳- کلام شهاب الدین عمر السهروردی و شرحه

شرحی است از ابی محمد الجزیری که بر برخی از سخنان عمر سهروردی نگاشته است - فیلمها ۱۵۷/۳.

۲۴- کنز العباد فی شرح الاوراد

شرحی است فارسی از لعلی بن احمد غوری بر اوراد و اذکار شهاب مورد نظر. فیلمها ۱۵۷/۳.

۲۵- اللوام الغیبیه

در مجموعه شماره (۶۳۰) کتابخانه علوم، رساله‌ایست به عربی، با عنوانهای «فتوح، فتوح» و با نام «اللوام الغیبیه». نسخه دیگر آن رساله در مجلس، مجموعه ۱۳۶، شناسایی شده است - فیلمها ۶۹۵/۱ و ۷۲۴.

۲۶- مشیخه الشیخ شهاب الدین

مؤلف این رساله شناخته نیست - حاجی خلیفه در «کشف الظنون» (۱۶۹۷) از آن برده است.

۲۷- المعتقد

جنید شیرازی در «شدالازار» (ص ۷) ازین اثر سهروردی نام برده است - «قال الشیخ شهاب الدین عمر بن محمد السهروردی رحمة الله علیه فی کتاب المعتقد...». گویا غیر از المعتقد توران پستی (م ۶۶۱) باشد که این یکی به فارسی است.

۲۸- مفاسک

حاجی خلیفه در «کشف الظنون» ۱۸۳۲ ازین رساله سهروردی یاد کرده است. ظاهراً باید همان «حلیة الناسک» سهروردی باشد که مؤلف «تاریخ اربل» (ص ۱۷۴) از آن یاد کرده است - رک : شماره ۲۳.

۲۹- نامه سهروردی به اصفهانی

از سهروردی نامه‌ای به عربی مانده است که برای کمال الدین اسماعیل اصفهانی، شاعر بنام سده ۶ و ۷ نوشته شده است و آن حاوی وصایائی است پیرانه و عرفانی - رک : دیوان کمال الدین ۹-۱۰، فیلمها ۴۲۳/۱.

۳۰- نسبت خرقه

در مجموعه ۳۱۸ کتابخانه مراد بخاری، شماره ۱۰، رساله‌ایست به عربی، به نام «نسبت خرقه شهاب الدین عمر سهروردی»، که فیلم آن را برای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران آورده‌اند - فیلمها ۶۷۶/۱.

۳۱- النکات الذوقیه

رساله‌ای به این نام و نامه‌ای «الرسالة الشوقیه، والکلمات الذوقیه» به سهروردی نسبت داده‌اند که حسام الدین بن یحیی لاهیجی آن را به فارسی ترجمه و گزارش کرده است. نسخه‌ای ازین ترجمه در کتابخانه امیرالمؤمنین نجف به شماره

۵۶۶ موجود است - رک : نسخه‌ها ۴۱۲/۵.

۳۲- وصیت‌نامه

از سهروردی وصیت‌نامه‌ای به عربی مانده است که در آن فرزندش را - ظاهراً محمد بن عمر سهروردی را - مخاطب قرار داده. این وصیت‌نامه در میان متصوفه معروف و با اهمیت بوده، چنانچه نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در نامه‌های که به علاءالدوله سمنانی نوشته، گاهی به این وصیت‌نامه سهروردی اشاره کرده و بندهایی از آن را آورده است. رک : روضات الجنان ۳۹۹/۲، فیلمها ۵۲۷/۱ و ۵۷۰.

۳۳- رشف النصائح الایمانیه

پس از عوارف المعارف، از مهمترین و معروفترین آثار سهروردی، همین کتاب رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیة است که مؤلف آن را در جمادی‌الاول از سال ۶۲۱ هجری تألیف کرده^۱. مؤلف در سبب تألیف این کتاب می‌نویسد هرچند عنایات الهی عنان همت را بجانب علوم حقیقی که میراث انبیا علیهم السلام است معطوف گردانیده بود و صرف عمر عزیز به ذکر مقابح این طایفه رخصت نمی‌داد اما همچنان غیرت دین، آتش تهییج می‌افروخت و عصبیت حوزه یقین حدود دواعی تشحیذ می‌کرد که بر رغم غلول مذموم ایشان انشاء کتابی کنم و تهافت فلاسفه و متابعان ایشان را رساله‌ای املاء کنم... و اگرچه ترک فضول و اشتغال به اصلاح حال خویش از شیمه پسندیده اهل سلوک است و اهتمام به عمارت باطن و تزکیه نفس و تجلیه مرائی دل دأب ارباب قلوب تواند بود، اما چون طغیان اهل خذلان از آن مرتبه گذشته بود که تحمل را مجال امکان ماند و تعسف این طایفه از آن تجاوز نموده که اعراض و اغماض می‌توانست نمود، دعوات تقویت دین محمدی بر این عزیزت الزام نمودند... بنابراین دواعی صدق نیت را بجانب انکسار شوکت و انفلال حدت ایشان مصروف گردانید و عنایت ازلی مجامع دل را به

۱. در نسخه بریتانیا، از ترجمه رشف، سال ۶۲۶ آمده است که غلط است، زیرا این کتاب برای الناصرالدین الله ساخته شده، و او در ۶۲۲ مرده است. در متن عربی و ترجمه آن، نسخه سپه‌سالار ۶۲۱ ضبط شده است.

ساحت تیسیر این مطلوب موقوف داشت تا زبان صفاطویت به املائی این کتاب توفیق یافت و بیان خلوص همت به انشای این، در سنه احدى و عشر و ستمایه با وجود آنکه ضعف بصر مانع از مطالعه کتب بود توفیق به املاء این کتاب رفیق گشت.^۱

این اثر سهروردی پس از انتشار، در میان دانشمندان و فاضلان سده هفتم و هشتم شهرت زیادی یافت و پشتیبانان و مخالفانی پیدا کرد. ضیاءالدین ابوالحسن مسعود بن محمود شیرازی از عالمان و مشایخ نامبردار سده هفتم (م ۶۵۵) با این اثر سهروردی خصومت می ورزید و کتابی در رد و جواب آن پرداخت به نام «کشف الاسرار الایمانیه و هتک الأستار الحطامیه»، بطوریکه پس از چندی آن کتاب را به دو رساله دیگر در خصوص حکمت و عظمت شأن حکمای اسلام، مذیل به دو رساله «اشارات الواصلین»، و «الکنه» کرد^۲، اما همچنانکه «تهافت التهافت» ابن رشد، هرگز نتوانست بر رونق و بازار «تهافت الفلاسفه» محمد غزالی اثر کاری و نابودکننده داشته باشد، ردیه مسعود شیرازی نیز نتوانست از شهرت و رونق «رشف النصائح» سهروردی بکاهد. چنانچه در سده هشتم بقول معین الدین یزدی - مترجم رشف النصائح - به میامن دولت محمدی و صفای نیت مؤلف شهرت و قبول این کتاب «همعنان صبا» به آفاق رسید و با انوار خورشید به اطراف اقالیم مشهور مذکور گشت، اهل دل را انیس روح افزای شد و سالکان راه حق را جلیس غمزدای آمد^۳.

باری سهروردی درین کتاب کوشیده است که الهیات اسلامی، مسأله روح، نبوت، معاد و حشر و نشر، و صفات و اخلاق و افعال باری تعالی را بین دارد و بر خوانندگان گمراه که به مطالعه آراء نبیره و زایف فلاسفه می پردازند، پیدا سازد که انقطاع از علوم عقلی و تعلق به علوم اسلامی، سرمایه رستگاری و درستکاریست. از آن روی که مؤلف بر علوم اسلامی اعم از ظاهری و باطنی آن، تسلط کامل داشته، درین زمینه کاملاً موفق و فیروز است، ولیکن در نااستوار نمودن آراء فلاسفه و ناسخته نشان دادن نکات فلسفی، بسیار ضعیف و حتی در حد یک نویسنده مقلد

۱. به نقل از ترجمه رشف النصائح، نسخه سپه سالار ۱۳۲۶.

۲. نک: شدالازار ۶۸-۷۰، نیز رک: الذریعه، ذیل اشارات الواصلین.

۳. به نقل ترجمه رشف النصائح، نسخه سپه سالار.

است. سهروردی با آنکه از غزالی و آثار ضد فلسفی او، مانند «تهافت الفلاسفه» تمتع یافته و بهره برده است، ولی هرگز نتوانست چون غزالی یک یک از مباحث فلسفی را برشمارد و به رد و انکار آنها بپردازد، وی درین کتاب دو نوع شناخت را در تقابل همدیگر می‌گذارد، شناختی که از روی ایمان و اشراق است و بوسیله قلب تحصیل می‌گردد و شناختی که محل اخذ آن عقل است - شناخت عقلانی. از پس مناظره گونه‌ای که بین این دو نوع شناخت عنوان می‌کند، سرانجام شناخت عقلانی را نوعی بدعت بحساب می‌آورد.

بهر تقدیر سهروردی برغم آن یهودی که در اندلس اساس الهیات یهود را بر مبنای فلسفه ابن سینا طرح کرده و عقاید یهود را از روی آن اصلاح کرده است^۱، فارابی و ابن سینا را «مخانیث الامة» خوانده و خلیفه عباسی را در شستن و اعدام کتابهای حکمت و مآثر حکیمان، از جمله آثار ابن سینا همراهی نموده، و نیز برای وی «رشف النصائح» را به زبانی استوار، و اما تازی تألیف کرده، و چون تأثیر و فایده آن در سده هشتم عام نبوده، معین الدین جمال یزدی، مشهود به معلم^۲ از فاضلان و معلمان معروف سده هشتم (م ۷۸۹)، آن را پارسی کرده است، ترجمه‌ای متصرفانه، با اضافات و تصرفات و نکته‌های عصری.

معلم یزدی در ۷۷۴ به ترجمه «رشف» دست یازیده و خودش درین خصوص گفته است «در شهر سنه اربع و سبعین و سبعمائنه سلطان اعظم کامگار... ممهّد قواعد جهانبانی... زاینده گرد بدعت از چهره مسلمانی... شاه مظفر ابن السلطان المجتهد فی اعلاء کلمه رب العالمین بارز الحق و الدین محمد بن المظفر بن المنصور - بلغه الله تعالی فی السلطنة اعلى الدرجات - به تقویت دین، اقتفای آثار پدر نامدار و جد کامگار نموده، ترحیب علمای دین دار و تعظیم شعایر اسلام از اسباب اکید مفاجح ارجمند و گشاینده ابواب مقاصد بلند دانسته، از الهامات ملکی که تقویت دین محمد را کمر بسته‌اند در خاطر مبارکش سانح گشت که اگر «رشف النصائح» را ترجمه نویسد که سایر طبقات از فواید مضمون آن محظوظ توانند شد... هر آینه مبانی خیالات فلاسفه منهدم گردد... امضای این مطلوب و امر مطالع

۱. نک: نقد حال، مجتبی مینوی، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۸۸.

۲. نک: تاریخ جدید یزد از احمد کاتب، تصحیح ایرج افشار، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۲۰-۱۲۱.

را بجانب کمترین فقرا معین الیزدی... القا فرموده، قلت بضاعت در علم و عمل ابواب تحیر به روی این فقیر باز گشاد... تا آنکه «استفاضت از روح مقدس سید کاینات نمودم... و مقاصد این علی سبیل الاجمال به عبارتی که خاطر پریشان بدان مسامحت می نمود، ایراد کردم»^۱.

همچنان که گفتیم معلم یزدی از «رشف النصائح» ترجمه‌ای متصرفانه کرده است و به آوردن فوایدی عصری دست یازیده، به این قرار:

۱ - مترجم بر ترجمه «رشف»، دیباچه‌ای نوشته، و ضمن آنکه دیباچه مؤلف را در لابلای مقدمه خود گنجانیده، به مطالبی در خصوص اثبات نبوت رسول اکرم (ص) توجه داده است.

۲ - سوای مقدمه مفصلی که مترجم بر متن مترجم «رشف النصائح» افزوده، نیز هم بیشترین پیشگفتارهایی که در ابواب پانزده گانه این ترجمه آمده است، در متن عربی دیده نمی شود. این پیشگفتارها گاهی به آوردن آیاتی در قرآن و احادیثی از سخنان رسول اکرم (ص) و تفسیر آنها محدود می شود، و گاهی به مباحث عرفانی و صوفیانه چونان مطالبی در خصوص ایجاد و آفرینش، صفات جلالی و جمالی و... اختصاص می یابد.

۳ - از اضافات دیگر این ترجمه، دو خاتمه ایست که پس از ترجمه متن عربی، به کتاب ملحق گردیده. این دو خاتمه شاید از عمیق ترین و دقیق ترین نوشته های معلم باشد مترجم درین دو خاتمه بسیاری از مباحث فلسفی را عنوان کرده و با دقتی دقیق تر از جوابهای سهروردی، به آنها پاسخ گفته است.

۴ - از مطالب اضافی دیگر، که مترجم درین ترجمه گنجانیده، فواید و اطلاعات عصریست که از نظر بررسیهای تاریخ فلسفی و اجتماعی ایران حائز اهمیت می نماید - چنانچه در ورق ۵۶ می خوانیم که: در زمان مبارزالدین محمد بن المظفر یزدی در سال (۷۶۰) «در اطراف ممالک که در حیز ایالت او بود اُعنی فارس و کرمان و یزد و اصفهان و لرستان، به بازوی تقویت دین و امداد عنایت از روضه مقدس رحمة للعالمین کما بیش سه چهار هزار مجلد کتب فلسفه و نجوم و وجود مطلق در عرض یک دو سال، به آب» شسته شد.

۱. ترجمه رشف النصائح، خطی سپه سالار.

۵ - مضاف بر اضافات و تصرفات مزبور، سوکمندانه مترجم نیز یکی از متعصب‌ترین نویسندگان و فضلالی سده هشتم هجری است، بطوریکه سوای صیغه عصبيت آمیزی که در اصل متن عربی «رشف النصائح» مشاهده می‌شود، ترجمان نیز رنگی بر رنگ مؤلف افزوده، و آن را تیره‌تر و تارتر گردانیده است. به نمونه‌ای ازین نوع تصرفات مترجم توجه بفرمایید: «گوشه مقنعه رابعه که در شبی هزار رکعت نماز می‌گزارد از روح قدسی افلاطون و ارسطو که در عمر خویش سجده شایسته نکرده‌اند، هزاربار بهتر، بلکه خاک قدم جاریه خرسا که چون حضرت پیغمبر (ص) از او پرسید که خدای تو کیست؟ او اشارت به آسمان کرد تا از بتان که معبود مشرکان بود تبرا حاصل کرد از تارک سر بوعلی و فارابی که خدای تعالی را موجب بالذات گفتند بصد هزار مرتبه شریف تر^۱».

در پایان، این نکته می‌شاید که بگویم: نثر فارسی معلم یزدی بسیار پیچیده عربی زده و دشوار است اما نه همچون دشواری نثر تاریخش: «مواهب الهی» - زیرا که، این کتاب ترجمه‌ایست از عربی و مترجم نتوانسته است که مطالب پیچیده عرفانی و فلسفی را در لابلای استعارات و... بیش از حد معمول بپوشاند، هرچند که از آوردن واژه‌های ثقیل و غریب عربی باکی نداشته، ولی تکلف و تصنع در عبارات این کتاب، بجز دیباچه مترجم و خاتمه‌های دوگانه او، مشهود نیست و خواننده را از دریافت مطالب و مفاهیم ناامید و سرگردان نمی‌کند^۲.

استدراک و استفسار

ترجمه کهنه نو یافته «عوارف المعارف» سهروردی چون در مقاله دوست عزیزم آقای مایل هروی صحبت از ترجمه‌های فارسی «عوارف» گذشت، مناسبت دارد متذکر شوم که بنده نسخه خطی یک ترجمه فارسی همین کتاب در دست دارم که از نظر کهنگی ترجمه و تحریر قابل بررسی است. در این

۱. ایضاً، همان نسخه.

۲. از ترجمه رشف النصائح سهروردی، سه نسخه موجود است - رک: احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۰۸۴/۱) که از سه نسخه گزارش داده شده، نیز رک - مهدی بیانی، احوال و آثار خوشنویسان، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۶۱۱، که نسخه‌ای از ترجمه رشف بخط مجید مذهب، مورخ ۸۵۱، محفوظ در کتابخانه گلستان (سلطنتی سابق) یاد کرده است.

نسخه متأسفانه مقدمه افتاده است و قطعاً نام مترجم در همان قسمت بوده است. نسخه ما درست از باب اول شروع می‌شود و تا باب شصت و سوم - که آخرین باب عوارف است - ادامه دارد البته با افتادگی چند صفحه در آخر. این نسخه مشتمل است بر ۲۹۹ برگ، به اندازه ۳۰ x ۲۲ سانتی متر - بعضی نامها و نشانها و عنوانها بارنگ قرمز و آبی و زرد کتابت شده است.

باری بنده بعضی نمونه‌ها از این ترجمه را جهت بررسی به آقای مایل هروی در مشهد و دکتر نذیر احمد در علیگر، هند فرستاده بودم. هر دو دانشمند اعلام نظر فرمودند که این ترجمه با ترجمه‌های عبدالرحمان بزغش شیرازی و قاسم داود و اسماعیل بن عبدالرحمن تفاوت دارد.

بسنده شایسته دیده‌ام که نمونه‌ای از این ترجمه در دانش ارائه شود. از دانش‌پژوهان دعوت می‌شود که روی این ترجمه تأمل و غور کنند و نتایج تحقیقات خود را به دفتر «دانش» اعلام فرمایند.

عارف نوشاهی

تأثیر غزالی بر فلسفه‌زدایی سهروردی

آنچه مسلم می‌نماید اینست که بینش دینی با بینش فلسفی فرق دارد، فلسفی در پی آنست که احوال عالم را از طریق نظریات فکری و قیاسهای عقلی دریابد و آن که از نظرگاه دین به شناخت احوال عالم می‌پردازد، اهتمامش بر «روایت و نقل» است، که مجموع اصول این نوع شناخت را نمی‌توان با فکر و قیاس فلسفی موشکافی کرد. هرچند که پاره‌ای از اصول مزبور از طریق قیاسهای فلسفی، بهتر شناخته می‌شود.

چنانچه اگر به بحث معاد روحانی و جسمانی در آثار حکماء مثاله بنگریم، خواهیم دید که آنان معاد روحانی و احوال آن را با براهین عقلی و قیاسی درک نموده‌اند، ولی هم‌چنانکه ابن سینا گفته است «معاد جسمانی و احوال آن را نمی‌توان با برهان درک کرد، زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست، و شریعت بر حق محمدی آن را برای ما بطور مبسوط یاد کرده، و بایسته است که برای درک معاد جسمانی به گفتار شارع بنگریم و در خصوص احوال آن به شرع مراجعه کنیم»^۱ اما از آنجا که مباحث مربوط به الهیات، در تمدن اسلامی، خواه‌ناخواه، پیوندی میان فلسفه و دین را عنوان می‌کند، آمیزش شناخت تشریعی و تعقلی رُخ می‌نماید، که همین آمیزش، با توجه به عوارض اجتماعی - سیاسی، فلسفه ستیزی در تمدن اسلامی را مطرح کرده است که در این گفتار گوشه‌ای از ستیهندگی با فلسفه، علل و تأثیر غزالی بر بینش مزبور نشان داده می‌شود.

بظاهر چنین می‌نماید که یکی از دلایل اجتماعی، که در فلسفه‌زدایی و فلسفی

۱. رک: ابن سینا، مبدأ و معاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۴، نیز: ابن خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران ۱۳۶۴، ۲/۱۰۹۷.

ستیزی در تمدن اسلامی اثر گذارده، مسأله «یونانی مآبی» در پیش فلسفی، در برخی از ادوار تاریخ فرهنگ اسلامی بوده است. این مسأله سبب شده تا بسیاری از دانشمندان دیده‌ور در تاریخ تمدن اسلامی، از خصیصه‌های اسلامی فلسفه اسلامی چشم‌پوشند و نهضت فکری فلاسفه جهان اسلام را، در رأی و روش، گام‌بگام، تقلید از حکمای یونان بدانند^۱، که البته نکته مزبور درباره عده‌ای چون ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (م ۲۶۰ هـ) که ارسطو را ملهم و معلم حقیقی خود می‌دانست گزاف و نادرست هم نبوده است.

همین پیش را نیز می‌توانیم در نخستین دوره تمدن اسلام درباره یونان و یونانی مآبی مورد تأمل قرار دهیم، که پس از راه یافتن آراء حکمای یونان باستان در منطقه اسلامی، بی‌تردید مسائلی از قبیل قیاس‌هایی که میان موازین شرعی با اصول عقلی در میان عده‌ای از فلاسفه عنوان می‌شده، بطور طبیعی، نوعی خصومت با فلسفه و فلاسفه را تشدید کرده بوده است، تا جایی که الکندی که در بیشتر اسناد تاریخی، او را مسلمانی عرب اصیل دانسته‌اند، یهودی خوانده می‌شده^۲، و خواجه عبدالله انصاری بر اثر ستیز با علوم یونانی، اسماعیل پزشک را، که جهت مداوای او بر بالینش آمده بود، نمی‌پذیرفته است.^۳

دیگر از اسبابی که مسأله ستیز با فلسفه را در تمدن اسلامی به گرهی کور تبدیل کرده، بردن آنست بر مجالس تذکیر، و یا تدریس آن در مجامع عمومی. از اینجاست که در هر دوره‌ای که تدریس فلسفه رواج بیشتر یافته و یا آثار فلاسفه همگانی‌تر شده، عده‌ای علیه آن علم شده‌اند و به رد و طرد آن پرداخته‌اند. این نکته، که در گذشته از خصیصه‌های فرهنگ اجتماعی در تمدن اسلامی بوده است، مسأله‌ایست طبیعی و بدیهی؛ زیرا می‌دانیم که شناخت عقلی، تعلق به طایفه‌ای خاص داشته و جوامع اسلامی، عالم حسی و ماورای حسی را با توجه به موازین و اصول شرعی می‌شناخته‌اند و بدان حرمت می‌گذارده‌اند. و اگر وقتی در مجامع دینی، به مسائلی

۱. ابن خلدون: مقدمه، پیشین ۱۰۹۱/۲، نیز ملاصدرا، سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران ۱۳۴۰، ۴۲، که از بعضی تقلیدهای محض ابن‌سینا از ارسطو یاد کرده است.

۲. رک: نظامی عروضی، چهار مقاله، تصحیح و تعلیق محمد معین، تهران ۱۳۳۲، ص ۹۰-۹۱.

۳. ایضاً ص ۱۲۹.

توجه داده می‌شد که متکی بر دریافتهای انتزاعی و تجربیدی عقلی می‌بود، خواه‌ناخواه، مشکلاتی در جامعه اسلامی عنوان می‌کرد.

البته فلاسفه و یاران آنان، خود متوجه این مشکل بوده‌اند، و حتی در حفظ حریم شناخت غیرعقلی در تمدن اسلامی کوشیده‌اند و داستانهای رمزی مانند حی بن یقظان را در همین مایه نوشته‌اند تا لزوم شناخت براساس موازین شرعی و حفظ حریم آن را، به گوش عده‌ای از منتبعان فلسفه که در مجالس عمومی به درس فلسفه می‌پرداخته‌اند، برسانند، اما همیشه پای‌بند به این اصل نبوده‌اند. زیرا بعضی از منتبعان فلسفه، نه تنها دو شناخت شرعی و عقلی را یکی دانسته و بهم آمیخته‌اند، بلکه با این تصور که عرصه دریافتهای عقلی را می‌توان پهناور و درازدامن کرد، به تدریس و تبلیغ فلسفه در حوزه‌ها و مجالس عمومی پرداخته‌اند. این شیوه تبلیغ و تدریس فلسفه، زمانی واکنش جامعه را به صورت غیررسمی برانگیخته و به خصومت و دشمنی با فلسفه و فلاسفه بازشان داشته، و وقتی نیز تصرف و دخالت دستگاههای رسمی و دیوانی را با ستیهندگی توده مردم توأمان کرده و اسباب رنجش و کدورت فلاسفه، و در تنگنا قرار گرفتن تبعات و تأملات فلسفی را فراهم آورده است.

در روزگار ابو حامد غزالی، با آن که عقل ستیزی با رسمیت یافتن اشاعره، و کوبیدن اهل اعتزال، وجهه سیاسی داشت، ولی رد تناقض‌گوئیهای فلاسفه از سوی غزالی و طرد اهل فلسفه، صیغه رسمی و سیاسی نداشت، بلکه انگیزه‌های عقیدتی و اجتماعی غزالی را واداشت تا به رد و طرد آراء و عقاید فلاسفه بپردازد و تهافت آنان را بنمایاند. چنانچه این نکته از مقدمه او بر آن کتاب برمی‌آید که در زمانی که فاتحه و خاتمه هر سخنی که همراه با «قال الله» و «قال رسول الله» نمی‌بود، نامسموع و نامقبول می‌نمود، عده‌ای با بردن «نامهای بزرگ و دهشتناک چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطو بر توده مردم برتری می‌جستند، و شعائر دین و حدود آن را خوار می‌پنداشتند^۱، و به تعبیری دیگر «یونانی‌مآبی» را در جهان اسلام و در میان توده مردم، دستمایه برترنگری می‌دانستند.

ابو حامد غزالی با آن که بقولی تا پایان عمر نتوانست بینش فلسفی را از خود

۱. تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۴، ص ۴۱-۴۳.

دور کند، و نیز نتوانست تا پایان عمر از آبخورهای فکر یونانی دور گردد، با چنین انگیزه‌ای، بر آن شد تا پرده از صحنه تناقض‌گوییها و تهافت فلاسفه برگردد. برای نیل به این مقصود، هرچند که در بسیاری از نگاشته‌هایش، چونان المنقذ من الضلال و رساله حماقة أهل الاباحه از فلسفه و فلسفی به بدی یاد کرده بود، اما کتابی مستقل به نام «تهافت الفلاسفه» را محصور در این مطلوب کرد، که از پس او، خصمان فلسفه را در هدم و انعدام آراء فلسفی بکار آمد و موافقان فلسفه را در روشنگریهای آراء حکمتی فارابی و ابن‌سینا و نیز یافته‌های فلسفی حکمای یونان باستان مؤثر افتاد. تهافت غزالی پس از تألیف یعنی پس از ۴۸۸ هـ در تمدن اسلامی، تأثیری شگرفت برجای گذارد. چنانچه در نیمه دوم از سده ششم، متکلمی عارف به نام شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی، بر اثر غزالی «تخجیل الفلاسفه» و «التجريد فی رد مقاصد الفلاسفه» تألیف نمود و نیز او در دیگر رسائلش مانند مهمات الواصلین، فلاسفه را نکوهش کرد و مقبولیت شهود علمی را بر علوم عقلی نمود^۱، و تلمیذ او تاج‌الدین محمود اشنوی به پیروی از او پاره‌ای از آرای فلاسفه را در زمینه «مکان» تنقید کرد^۲.

دیری نباید که فلسفه ستیزی غزالی از مجالس وعظ و تذکیر، و حلقه‌های علمی و فرهنگی فراتر رفت و به دست سیاستمداران و حاکمان افتاد و آنان از بینش فلسفه‌زدایی غزالی به عنوان مستمسکی از برای کوب دیده‌وران بهره بردند و کسانی چون شیخ عبدالسلام گیلانی را بحکم فلسفه‌دانی، در بغداد زجر و حبس کردند. از آنگاه که ستیهیدن با فلسفه و آراء فلسفی، در تمدن اسلامی چهره سیاسی گرفت کوب فلسفه یونانی، وسیله‌ای شد از برای عقل‌زدایی، که جایش را در بعضی از دوره‌ها با درویشی و درویشی‌گرایی پر کردند. چنانچه در صده هفتم، ابوبکر بن سعد زنگی (۶۲۳-۶۵۸ هـ) که رغبتی به زهد و درویشی داشت، بسیاری از زرقان و ریاکاران در زی این لباس می‌شدند و از انعامهای او محظوظ می‌گردیدند و به

۱. رک: الطرازی، فهرس المخطوطات دارالکتب الظاهرية، قاهره ۱۹۶۶ م، ۷/۲، ۷۹۷، حاج خلیفه: کشف الظنون ۱/۲۶۹، ن مایل هروی: مقدمه مجموعه آثار فارسی اشنوی ش ۱/ II.

۲. رک: تاج‌الدین اشنوی، غایة الامکان فی درایه الزمان والمکان، به اهتمام نذر صابری، پاکستان ۱۴۰۱ ق، ۶۸.

القابی چون اولیاء و جلساء الله از سوی او مفتخر می‌بودند^۱، درحالی که در همین دوره گروهی که به تدریس علوم عقلی اهتمامی داشتند و دمی از فلسفه می‌زدند مانند صدرالدین محمد اشنهی (م بعد از ۶۵۰) و شهاب‌الدین توره پشتی (م ۶۶۱) و عزالدین ابراهیم، در تنگنا قرار می‌گرفتند و به دستور ابابکر مذکور در پیرانه سری از شیراز رانده می‌شدند و در صده دهم که فلسفه‌دانی در ماوراءالنهر رونقی داشت، ابن روزبهان خنجی، در قانون‌نامه‌اش بر عبیدالله خان و قضات دستگاه وی واجب می‌دانست که «اگر کسی را دانند که به تعلیم و تعلم علوم فلاسفه مشغول است، او را منع کنند و از وظایف (= حقوق) مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین او را محروم سازند و در ایذا و تحقیر او مبالغتی لایق بنمایند»^۲.

به هر تقدیر، فلسفه‌زدایی و فلسفه‌ستیزی که در روزگار غزالی به نام ستیهندگی با یونانی‌مآبی و فلسفه یونانی، و به شیوه فرهنگی - اجتماعی شروع شده بود، در صده ششم، ظالمهای سیاسی را نیز به یاری طلبید، به طوری که در نیمه نخست از صده هفتم، بر مبنای تهافت غزالی، شخصیتی غزالی‌گونه، به نام شهاب‌الدین سهروردی به دستور الناصر لدین الله عباسی (۵۷۵-۶۲۲) وارد عرصه ستیهندگی با فلسفه و فلاسفه شد.

این شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ هـ) - که از دانشمندان نامبردار صده ششم و هفتم هجری در تمدن اسلامی بشمار می‌رود - با پسندهای عرفانی غزالی انس داشت، و می‌کوشید تا چون غزالی شریعت و طریقت را بهم آرد و با هم بنماید. از اینرو چونان او، به تألیف دائرة المعارفی عرفانی پرداخت به نام عوارف المعارف، که با گذشت هشت قرن، تأثیر آن در تاریخ عرفان اسلامی کمتر از احیاء علوم‌الدین غزالی نبوده است^۳.

جهان‌بینی سهروردی، شباهتهای بسیار با جهان‌بینی غزالی دارد. همان‌طور که غزالی در نظامیه بغداد درس می‌گفت، سهروردی نیز در همان نظامیه تعلیم دید و

۱. محمد آیتی: تحریر تاریخ و صاف، تهران ۱۳۵۴، ۹۰.

۲. رک: روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تصحیح محمد علی موحد، تهران ۱۳۶۴، ۹۳ و ۳۱۵. نیز به عبدالواسع نظامی در مقامات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، زیر چاپ، بند ۸۹.

۳. رک: ن مایل هروی، هشتصد سالگی عوارف المعارف و ترجمه اسماعیل ماشاده، دانش، س ۶، ش ۲، و نیز به مقدمه نگارنده بر ترجمه رشف النصائح الایمانیه، تهران، زیر چاپ.

همان‌گونه که غزالی به مسایل مربوط به شریعت و طریقت می‌نگرید، سهروردی هم دقیقاً تشریمی و طریقتی را مورد تتبع و تدقیق قرار می‌داد. چنانچه مباحث سماع که غزالی به آن توجه داشت «مگر آن که جهتی از حرمت در او باشد»^۱ یادآور آنست که سهروردی با آن که از رواج سماع در میان عده‌ای از متصوفه یاد کرده، ولی به این علت که مردم آن مسأله را بدعت می‌دانسته‌اند و نیز در تحریم آن نکته‌ها و دقیقه‌هایی از سماع و نقل در دست است، بیشتر جانب حرمت آن را مرعی دانسته^۲.

همچنان، بر اثر همین بینش غزالی‌گونه است که سهروردی سخنان محبت‌آمیز مشایخ طریقت را خوارمایه و بی‌پایه برمی‌گرفت و کسانی چون اوحدالدین کرمانی را آشکارا مبتدع و زندیق می‌خواند^۳ و آنان را که در طریق عرفانی اسلامی «فرق میان حدیث و مکالمت دل با حضرت عزت نمی‌کردند و بر بساط انبساط به عصیان و نافرمانی حق تعالی مقیم می‌شدند و مایل به بطالت و کسالت، و از غفلت و غرور حدیث نفس، سخنهای گستاخ‌وار می‌گفتند» مفتون و بددین خطاب می‌کرد^۴.

از سوئی دیگر، سهروردی نه تنها با پسندهای جلالی عرفانی با غزالی همداستان بوده است، بلکه دیدگاههای سیاسیش نیز بی‌شباهت به غزالی نیست. هرچند که غزالی در پایان زندگانش از سازمانهای رسمی و سیاسی دوری کرد ولی سهروردی تا پایان عمر در همکاری با سی و چهارمین خلیفه عباسی سعی و کوشش می‌کرد به طوری که بارها به توصیه الناصرالدین الله برای حل عقده‌های نظامی، به مأموریت‌های سیاسی پرداخت^۵، و غزالی که بر اثر انگیزه عقیدتی -

۱. رک: ابو حامد محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران ۱۳۶۱، ج ۱ / ص ۴۷۳ به بعد.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، عوارف المعارف، ترجمه اسماعیل ابن عبدالؤمن اصفهانی، خطی مراد محمد بخاری، ورق ۵۵-۵۷، نیز: م.م. شریف، تاریخ فلسفه اسلام، تهران ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۵۰۷.

۳. رک: علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، تحریر امیر اقبال سجستانی، خطی بودلیان، ورق ۱۱۲ ب، جامی: نفحات الانس، تصحیح توحیدی پور، تهران، ۱۳۶۴، ۵۸۹.

۴. عوارف المعارف، پیشین، ورق ۲۰ پ، ۲۱ ر.

۵. رک: ابن کثیر، البداية و النهاية، بیروت، ۱۳۸/۱۳، زیدری: سیرت جلال‌الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران ۱۹-۲۰ و جوبنی: جهانگشا، تصحیح قزوینی، تهران ۱۳۶۳، ۹۶/۲ و بارتلد: ترکستان‌نامه، ترجمه کریم کشاورز، تهران ۱۳۵۳، ۷۷۷/۲.

اجتماعی، به ستیز با یونانی‌مآبی و دفاع از شریعت اسلامی علم شده بود، سهروردی نیز با انگیزه دینی - سیاسی، و بر اثر ترغیب خلیفه عباسی به کوب فلاسفه و آرای فلسفی قدم و قلم زد، و با غسل دادن شفای بوعلی، خلیفه را شادمان^۱ گردانید! و به اقتضای غزالی، آن‌چنان که خودش می‌گوید، کتابی در ردّ «فضائح یونانی» و توکید «ایمان اسلامی» املاء کرد و سلسله فلاسفه را «شجره خبیثه»^۲ نامید، و کتابی به نام رشف‌النصائح الایمانیه فی کشف الفضائح الیونانیه، در ۶۲۱ هجری انشاء کرده است بدان سبب که: «هرچند عنایات الهی، عنان همت را بجانب علوم حقیقی که میراث انبیا علیهم السلام است، معطوف گردانیده بود و صرف عمر عزیز به ذکر مقابح این طایفه رخصت نمی‌داد، اما همچنان غیرت دین و فرمان امیرالمؤمنین [الناصر لدین الله] آتش تهیج می‌افروخت و عصبیت حوزة یقین، حدود دواعی تشحیذ می‌کرد که بر رغم علوم مذموم ایشان انشاء کتابی در ردّ و تهافت فلاسفه و متابعان ایشان را، رساله‌ای املاء کنم»^۳.

سهروردی درین تألیف، کوشیده است که همچون غزالی، یافته‌های فلاسفه را در خصوص الهیات رد کند، ولی بخلاف غزالی که در رد اقوال فلاسفه، بر عقل تکیه کرده، سهروردی به سمع و نقل توجه داشته است، و از آنجا که علم حدیث را در نظامیه بغداد فرا گرفته بوده، و احادیثی زیاد، سماع داشته و اسانیدی عدیده خوانده بوده است، بیشترینه آرای فلاسفه را توسط احادیث نبوی و اخبار موضوعی براساس اسانیدی که خود اجازه روایت آنها را تحصیل کرده بوده، خام و ناپخته نموده است.

هرچند غزالی نیز در تهافت، بر اثر هدم آرای فلسفی، عقاید ایمانی را اعمار کرده، ولی این نکته در تألیف سهروردی پیداتر و آشکارتر می‌نماید. در رشف النصائح، دو نوع شناخت متفاوت، رودروی هم قرار گرفته است. یکی در حال افول و انهدام و دیگری در موضع صعود و استحکام: شناخت عقلی فلسفی، و شناخت

۱. رک: یافعی، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۸۰/۴، رشف النصائح الایمانیه، خطی سلیمانیه ورق ۱۶ ب.

۲. ایضا رشف النصائح الایمانیه، خطی سلیمانیه، ورق ۱ ب.

۳. ترجمه رشف النصائح الایمانیه، بند ۸۲۹، برای آگاهی از این ترجمه بنگرید به مقدمه نگارنده بر آن کتاب، تهران، ۱۳۶۳.

ایمانی شهودی. در جمیع ابواب اثر سهروردی این حالت دوگانه مشهود است تا جایی که چون مؤلف، به نکته‌ای از نکات فلسفی توجه داده و به اختصار، آن را ریشه‌یابی کرده، در مقابل آن، نخست با نقل روایات و مأثورات، و سپس با یافت‌های عرفانی به انهدام آن پرداخته است به نمونه‌ای از این تقابل شناخت عقلانی - تشریمی، که در سرتاسر رشف النصائح دیده می‌شود، توجه بفرمایید.

«... عقل را جز تهجی بسایط و مرکبات علیم نکرده‌اند و در مکتب دانش جز ترکیبی که از مفردات محسوسات و خیالات بود تلقی نپذیرفته، ابواب اسرار قدم بر روی او بسته‌اند و احاطت به امداد معلومات نامتناهی در حوصله سلوک او ننهاده‌اند.

در دبیرستان علم لایزال عقل پیر همچو طفلان از بغل لوح بیان انداخته حالان که در ظلمات بادیۀ طلب جز به انوار ارشاد نبوت به آب حیات نتوان رسید و از دیجور غوایت طبیعت جز از شمع شبافروز هدایت دستگیری نتوان یافت، آن را که سعادت بخت بیدار، اعتصام به عروه و ثقای سید الانام دست داد، تشبث به اهداب دولت باقی تواند نمود و آن را که از لمعان برق و ارشادش اعلام هدایت لایح شده، به منزل مراد تواند رسید».

سهروردی منشأ اهل بدعت و ضلالت (= فلاسفه) را در این می‌داند که در آغاز آفرینش، طینت آدمی که از زمین بوده است و زمین قدمگاه و محل رکضات ابلیس، آنان که به نور حق مهتدی نگشته‌اند، رنگ و نیرنگ ابلیس را پذیرفته‌اند. و این که ملایکه در آغاز خلقت آدمی «اتجعل فیها من یفسد فیها» گفتند، به جهت همین فلاسفه بود، زیرا آنان به قوت نور فراست می‌دانستند که این طایفه حکایت موجب بالذات و وجود مطلق را عنوان می‌کنند.

اول ابداعی که به نظر سهروردی در عالم اسلام، پیش آمد که «مبدأ هر ضلالتی بود» مسأله حسن و قبح عقلی بود که معتزله بدان قایل شدند و به «عمل قیاس با وجود نص قاطع» روی آوردند.

سالها جام جم بدست تو بود چو تو شناختی کسی چه کند
و این آرای آنان سبب پیدایش فلسفه و فلسفی در جهان اسلام شد و شبهات آنان را خمیرمایه گشت تا در بطن اسلام «شهد الفاظ قرآن و حلاوت احادیث نبوی به زبان مالیده، زهر هلاهل شبهات فلسفی را در دل الفاظ وسیله ضلالت و گمراهی

اهل قرآن کردند و در شهرهای مسلمانان با لباس مسلمانانه، مخالفت شریعت و سنت کردند و به صورتهای ابن‌سینا و فارابی، که مذهب ارسطو را اختیار کرده بودند، درآمدند و امت مسلمان را با حجت‌های واهی به قدم عالم و عدم حشر اجساد و انکار علم خدا به جزئیات، راه بردند. مؤمنانی که به نور ایمان، راه سنگلاخ آنان را دانستند، به طرد و رد آنها پرداختند، زیرا

دشمن اگر دوست شود چندبار صاحب عقلش بشمارد بدوست
 مار همانست به سیرت که هست گرچه بصورت بدر آید ز پوست
 و آنان که از آن نور، بهره‌ای ندارند بی‌آنکه علمی به اصطلاحات فلسفی داشته باشند، سخنان‌شان را همچون ایجاب بالذات و نفی صفات و اثبات هیولی و صورت و جوهر و عرض و اسطقسات و عناصر و مرکبات و بسایط و عقول عشره و نفوس نامتناهی و قدم عالم و صعود و نحوس فلکی و... لقلقه زبان ساختند و از دایره اسلام و ایمان بدر رفتند، ناآگاه از این که

به وقت صبح شود همچو روز معلومت که با که باخته‌ای عشق، در شب دی‌جور
 نخستین مخالفتی که به نظر سهرودی از سوی بعضی از فلاسفه مانند فارابی و ابن‌سینا با شریعت محمدی رُخ نمود، آن بود که چونان ارسطو گفتند که افلاک و اجسام، بحسب صفات و ذات، قدیم و ازلی‌اند این گفته ایشان استدراج شیطان و تسویل ابلیس است؛ زیرا «آنگاه که سلطان پیغمبران از معارج کاخ رفیع به منزل "ما عرفناک حق معرفتک" نزول فرموده و از درجات این سپهر منبع از رتبه "لو دنوت أنملة لا احترقت" تجاوز ننموده، با آن که دست عنایت حق، دیده بصیرت نافذش به عالم شهود گشوده بود برحسب اشارت "ما زاغ البصر" از آداب مقام قرب، هیچ دقیقه‌ای اهمال نفرموده، فلسفی چون خواهد که به نردبان بسایط و مرکبات بدین مرتبه علیا تسلیق نماید و چگونه به افلاک و اجسام و قدیم بودن و ازلی نمودن آنها فتوی دهد؟... پس چنانچه مطابق حق و موافق صدق است هدم این رأی فلسفی کنیم و گوئیم که به گواهی ملایکه و پیغمبران ثابت شده، اعتقاد باید کرد که عالم حادث است و آن را صانعی قادر قاهر مختار هست».

اما مقدمه همه گمراهیهای فلسفی مقوله‌ایست مشهور به «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد». حال آنکه این مقوله از چند جهت باطل است.

دیگر از بدعتهای فلسفی، به نظر مؤلف رشف النصائح، آنست که صانع پاک را

علة العلل نام می‌نهد. این نظر را سهروردی شرک محض و الحاد صرف می‌داند، زیرا «علت به اصطلاح فلاسفه عبارت است از هر چیزی که امری از او صادر شود، و چون از وجود علت به جمیع اجزاء تأثیر حاصل گردد، وجود معلول واجب الصدور بود. بنابراین معلول ثانی، علت موجبیه معلول ثالث بود و به حسب ایجاب وجود اثر، هیچ فرق میان موجبیت مبدأ ثانی نباشد. بناء همه معلولات در صفت مبدأئیت و ایجاب با مبدأ اول شریک باشند» و این شرک است، اگرکنه سخن فلسفی از مسأله علة العلل بررسی شود، آشکار می‌گردد که آنچه را وی بزعم خود علة العلل نام نهاده، حقیقت روح است که «آن اول جوهری باشد که در صدف ایجاد درآمده، و نخستین گلی است که در ریاض صنع بیفکند». اما آنچه حکما از مسأله علة العلل استنباط کردند، آنان را به سنگلاخ «موجبیت ذات» راهنمون شد. از آن جمله است مسأله قدم عالم، که بنابر این عقیده، تقدم ذات حق بر عالم، به قدم زمانی نیست، زیرا معنی قدیم، عدم مسبوقیت بالغیر است بحسب زمان، و چون صانع بر مصنوع تقدم دارد، فلاسفه از تقدم زمانی احتراز کردند و به تقدم ذاتی قایل شدند، درحالی که بظن مؤلف «این معنی چون بنائی است که نزدیک کناره رودخانه مبنی بود، لامحاله به مهاوی بطلان منهار گردیده»، تا آن که گفتند: خداوند عالم است به کلیات و نه به جزئیات. و این مخالفت با نص قرآن و اخبار نبوی و معتقد ملت اسلامی است که: خداوند، عالم است به علم ازلی، و کلیات و جزئیات در عرصه علم اویند، چنانچه «در ظلمات لیل نمله سودا در صخره صما از صحیفه کاملش محجوب نماند، و در تاریکی عدم سطور صحایف، آنچه تا ابد بوجود خواهد آمد از نظر دانش بی‌نهایتش غایب نگشت».

فلسفی به وحدت نوعی نیز قایل است که بطلان آن ظاهر و آشکار می‌نماید، زیرا چون وجود و عدم نفس ناطقه در دست قدرت حکیم مطلق است، پس مسبوق به عدم است و هرچه عدم پذیرد او را آخری باشد.

اعتراضات سهروردی همچون غزالی نه تنها بر فلاسفه است بل بر ارباب هیأت و نجوم نیز انتقاداتی دارد. چنانچه می‌گوید: آنان که گفته‌اند که این افلاک محسوس و آنچه در ورای آنها و تحت آنهاست در ثخن فلکی از افلاک است، مقصودشان آنست که عقل فعال را مبدأ مکونات می‌دانند درحالی که در گل بسایط و مرکبات فرو مانده‌اند و از رسیدن به عین الیقین و حقیقت مطلق عاجز و قاصراند. اما گفتنی است

که سهروردی هرگز به رد مقولات ریاضی و هندسی و طبیعی نپرداخته، بل که جای جای در تأیید هندسه و حساب و ریاضی سخن گفته، و بین اقوال ارباب علوم مزبور و اخبار و روایات اسلامی را جمع کرده و توفیق داده است.^۱ ولیکن طعن زبان و سهم بیان سهروردی، بیشتر متوجه ابن سینا و فارابی است. وی همانند پیشقدمش غزالی که در کتابهای المنقذ من الضلال و تهافت به کافر بودن ابن سینا و فارابی فتوی داده و پس از وی دیگران نیز، آن دو مرد اندیشه‌ور را سرمایه تباهی و هلاک دانسته‌اند و شفا و نجات بوعلی را مایه شقا و عقاب برگرفته‌اند.^۲

به هر تقدیر، سهروردی بر بعضی از مقولات فلسفی بدون توجه به شیوه منطقی در ایراد مقوله‌های مزبور و رد آنها، رشف النصائح را ساخته است به طوری که اگر میان تهافت و رشف از نظرگاه تسلط و احاطه غزالی و سهروردی بر فلسفه، مقایسه‌ای کنیم، هرچند رشف از جهت آنکه شناخت ایمانی و شهودی را بر مبنای آیات قرآنی و روایات اسلامی، بهتر نشان می‌دهد، ولی نگارنده رشف، هرگز نتوانسته است مقولات فلسفی را آن‌چنانکه غزالی موشکافانه و باز نموده، باز نماید. و این مسأله استبعادی ندارد؛ زیرا غزالی پیش از آنکه تناقض‌گوییهای فلاسفه را بنماید، به تتبع و تحقیق در فلسفه پرداخته، و خود فیلسوف‌گونه‌ای شده بود. درحالی که سهروردی فقط در زمینه قرآن و حدیث و فقه و کلام، تتبع کرده بود و همه این مطالعاتش را در طریق عرفان اسلامی، به کارکرد و بهره‌برداری گذارده بود. گویا به همین دلیل، رشف النصائح در تاریخ فلسفه‌زدایی از شهری درخور برخوردار نبوده است. اگرچه همان‌گونه که ابن رشد تهافتی بر تهافت غزالی نوشته، ضیاءالدین

۱. رک: رشف النصائح، خطی سلیمانیه، ورق ۲۴ ر.

۲. البته در درازنای تاریخ فلسفه اسلامی در صده هفتم نمی‌توان اثری سراغ گرفت که در آن از ابن سینا به بدی یاد نشده باشد، چنانچه ابیانی از لون «نوری که شکست طور سینا - مخفی است ز چشم پورسینا» در بسیاری از کتابهای منظوم و منثور صده هفتم و هشتم دیده می‌شود، و جای جای که از ابن سینا بخوبی یاد شده است، به ندرت کسانی را می‌شناسیم که فلسفی نبوده‌اند اما از ابن سینا به خوبی یاد کرده‌اند چنانچه نظامی گنجوی در حق او گفته است:

دیده جان بو علی سینا	بود از نور معرفت بینا
سایه آفتاب حکمت او	تافت از مشرق « و لوشینا »
جان موسی صفات او روشن	به تجلی شخص او سینا

ابوالحسن مسعود شیرازی (م - ۶۵۵) کشف الأسرار الایمانیه و هتک الأستار الحطامیه را در ردّ رشف النصائح نگاشته است^۱، ولی باز هم آن چنانکه تهافت التهافت ابن رشد در انتشار دادن تهافت غزالی مؤثر بوده، هتک الأستار شیرازی در شهرت نام و نشان رشف النصائح تأثیر نگذاشته است؛ اما برغم تهافت غزالی که تا روزگار ما فارسی نشده بود^۲، رشف سهروردی در صده هشتم به همت معین الدین جمال یزدی (م - ۷۸۹ هـ) و به دستور یحیی بن ولی آویجی بن شرف الدین ششمین حاکم خاندان مظفری - در ۷۷۴ هجری به فارسی برگردانیده شده است به طوری که چون «شیخ الاسلام [شهاب الدین سهروردی] قَدْ سَ اللَّهُ سَرَّهٗ عَنَّا هَمَّتْ أَرْشَادُ أَثَارِ رَا بِجَانِبِ جَوَابِ شَبَهَاتِ ابْلِیسَ وَ انصَارَ او از فلاسفه و دهریّه معطوف نفرموده و از غایت و وضوح التفات به دفع آن شبهات نکرده بوده^۳»، جمال یزدی با توجه به تهافت غزالی و با تندی و تیزی بیشتر، مطالبی در ایضاح مقولات فلسفی و انهدام آنها بر ترجمه اش افزوده، و بدینسان نام رشف سهروردی را در عرصه فلسفه ستیزی در تاریخ تمدن اسلامی احیاء کرده، و بر شهرت آن کتاب در میان فارسی زبانان افزوده است.

۱. رک: جنید شیرازی، شد الازار به تصحیح علامه قزوینی و محمد اقبال، تهران، ۱۳۲۸، ۶۸-۷۰.

نیز آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، بیروت، ذیل اشارت الواصلین.

۲. تهافت الفلاسفه را دانشمند محترم آقای حلبی، به فارسی بسیار شیوا ترجمه کرده، و تاکنون

دوبار در تهران بچاپ رسیده است. ۳. ترجمه رشف النصائح، پیشین، بند ۸۷.

علل پیدایش تهافت الفلاسفه

آنچه مسلم می‌نماید این است که بینش دینی با بینش فلسفی فرق دارد. فلسفی در پی آنست که احوال عالم - اعم از حسی و ماورای حسی را از طریق نظریات فکری و قیاسهای عقلی دریابد، و آنکه از نظرگاه دین به شناخت احوال عالم می‌پردازد، اهتمامش بر «روایت و نقل» است که مجموع اصول این نوع شناخت را نمی‌توان با فکر و قیاس فلسفی موشکافی کرد، هرچند که پاره‌ای از اصول مزبور از طریق قیاسهای فلسفی بهتر شناخته می‌شود.

این مطلب از فحوای سخنان بعضی از فلاسفه نیز برمی‌آید. چنانچه اگر به بحث معاد روحانی و جسمانی در آثار حکمای مثاله بنگریم، خواهیم دید که آنان معاد روحانی و احوال آن را با براهین عقلی و قیاسی نموده‌اند، ولی چنانکه ابن‌سینا گفته است «معاد جسمانی و احوال آن را نمی‌توان با برهان درک کرد. زیرا این امر برحسب نسبت واحدی نیست و شریعت بر حق محمدی آن را برای ما بطور مبسوط یاد کرده و بایسته است که برای درک معاد جسمانی به گفتار شارع بنگریم و در خصوص احوال آن به شرع مراجعه کنیم»^۱.

اما از آنجا که مباحث مربوط به الهیات در تمدن اسلامی خواه‌ناخواه پیوندی میان فلسفه و دین را عنوان می‌کند، آمیزش شناخت تشریعی و تعقلی رخ می‌نماید که همین آمیزش با توجه به عوارض اجتماعی - سیاسی، فلسفه ستیزی در تمدن اسلامی را مطرح کرده است که ما در این گفتار گوشه‌ای از ستیهندگی با فلسفه و علل و تأثیر غزالی را بر بینش مزبور نشان می‌دهیم.

۱. رک: ابن‌سینا، مبدأ و معاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۴، نیز به: ابن‌خلدون، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، تهران، ۱۶۴، ج ۲، ص ۱۰۹۷.

بظاهر چنین می‌نماید که یکی از دلایل اجتماعی که در فلسفه‌زدایی و فلسفی‌ستیزی، در تمدن اسلامی اثر گذارده، مسألهٔ «یونانی‌مآبی» در پیش فلسفی در برخی از ادوار تاریخ فرهنگ اسلامی بوده است. این مسأله سبب شده تا بسیاری از دانشمندان دیده‌ور در تاریخ تمدن اسلامی از خصیصه‌های اسلامی «فلسفهٔ اسلامی» چشم‌پوشند و نهضت فکری فلاسفهٔ جهان اسلام را در رأی و روش، گام‌بگام تقلید از حکمای یونان بدانند^۱ که البته نکتهٔ مزبور دربارهٔ عده‌ای چون ابویوسف یعقوب بن اسحاق الکندی (م ۲۶۰) - که ارسطو را ملهم و معلم حقیقی خود می‌دانست - گراف و نادرست هم نبوده است.

در نظر آریم که پس از پیوندی که در سده معاصر بین مدنیت اسلامی و اروپائی پیش آمد و بر اثر افراط و تفریط‌هایی که در مسائلی عنوان شد، خواه‌ناخواه نوعی حس ستیزه‌جویی - خواه شدید و خواه ضعیف و نیز گاه درست و گاه نادرست - در مقابل مدنیت غرب بوجود آورد و عده‌ای را در زمینهٔ تمدن غربی به تردید واداشت و آراء و اندیشه‌هایی را مثلاً در میان فارسی‌زبانان تحت عنوان «غرب‌گرایی و غرب‌زدگی» مطرح کرد. همین پیش را نیز می‌توانیم در نخستین دورهٔ تمدن اسلامی دربارهٔ یونان و یونانی‌مآبی مورد تأمل قرار دهیم که پس از راه یافتن آراء حکمای یونان باستان در منطقه اسلامی بی‌تردید مسائلی از قبیل قیاس‌هایی که میان موازین شرعی با اصول عقلی در میان عده‌ای از فلاسفه و یا احیاناً شاگردان و متبعان ناپختهٔ فلسفه عنوان می‌شده بطور بدیهی و طبیعی نوعی خصومت با فلسفه و فلاسفه را تشدید کرده بوده است، تا جایی که الکندی که در بیشترین اسناد تاریخی، او را مسلمانی عرب اصیل دانسته‌اند، یهودی خوانده می‌شده^۲ و خواجه عبدالله انصاری - پیرهری - بر اثر ستیز با علوم یونانی، اسماعیل پزشک را که جهت مداوای او بر بالینش آمده بود نمی‌پذیرفته است^۳.

دیگر از اسبابی که مسألهٔ ستیز با فلسفه را در تمدن اسلامی به گرهی کور تبدیل

۱. ابن خلدون، مقدمه، پیشین، ج ۲ / ۱۰۹۱. نیز به ملاصدرا، سه اصل، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۲، که از بعضی تقلیدهای محض ابن سینا از ارسطو یاد کرده است.

۲. رک: نظامی عروضی، چهار مقاله، تصحیح و تعلیق محمد معین، تهران، ۱۳۳۲، ص ۹۰-۹۱.

۳. ایضاً همان مأخذ، ص ۱۲۹.

کرده، بردن آن است به مجالس تذکیر و یا تدریس در مجامع عمومی. از اینجاست که در هر دوره‌ای که تدریس فلسفه رواج و روایی بیشتر یافته و یا آثار فلاسفه همگانی تر شده و شیوع پیدا کرده است عده‌ای - رسمی و غیررسمی - علیه آن علم شده‌اند و به رد و طرد آن پرداخته‌اند.

این نکته که در گذشته از خصیصه‌های فرهنگ اجتماعی در تمدن اسلامی بوده است، مسأله‌ای است طبیعی و بدیهی، زیرا می‌دانیم که شناخت عقلی و نیز در یافتن مسائل حسی و ماورای حسی از طریق قیاسات عقلانی تعلق به طایفه‌ای خاص داشته و جوامع اسلامی عالم حسی و ماورای حسی را با توجه به موازین و اصول شرعی می‌شناخته‌اند و بدان حرمت می‌گذارده‌اند. و اگر وقتی در مجامع دینی به مسائلی توجه داده می‌شد که متکی بر دریافتهای انتزاعی و تجریدی عقلی می‌بود، خواه‌ناخواه مشکلاتی و تردیدهایی رنج‌آور در جامعه اسلامی عنوان می‌کرد. چنانچه در سده هفتم در همدان واعظی در مجلسی عمومی از خداشناسی سخن می‌گفت و آیهایی را که به تشبیه تعلق داشت تفسیر می‌کرد و معنای آیات را به روش مشبیه بازگو می‌نمود و می‌گفت: وای بر آن کسی که خدای را بدین صفت تشبیه نکند و بدین صورت نداند. چون مجلس به پایان رسید و یکی از مجلسیان به خانه برگشت سر بر زانو نهاد و کودکان را بزد و براند، زنش پرسان شد، آن مرد گفت: چه کنم ما را عاجز کردند، به جان آوردند، آن هفته آن عالم گفت: خدای را بر عرش دانید... این هفته عالمی دیگر بر تخت رفت که هر که خدای را بر عرش گوید... عمل او قبول نیست ایمان او قبول نیست... اکنون ما کدام گیریم؟ بر چه زییم؟ بر چه میریم؟ عاجز شدیم؟^۱

مشکلی از نوع داستان مذکور، بی‌شک در تمامی دوران تاریخ اجتماعی در عالم اسلام بگرات و مَرّات روی داده است و این مسأله که همواره پس از رواج و شیوع عام و تام فلسفه و اندیشه‌های فلسفی مطرح می‌شده از دیدگاه عده‌ای که مصالح امور شرعی و اخلاقی جوامع اسلامی را در نظر داشته‌اند و حفظ ناموس شرع را وظیفه خویش می‌دانسته‌اند، یا به صورت غیررسمی و یا با مدد گرفتن از دستگاههای

۱. شمس‌الدین تبریزی، مقالات، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحّد، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۹۰ به بعد.

رسمی، به رد فلسفه و به طرد فلاسفه می پرداخته‌اند.

البته فلاسفه و یاران آنان خود متوجه این مشکل بوده‌اند، و حتی در حفظ حریم شناخت غیرعقلی در جوامع اسلامی کوشیده‌اند و داستانهای رمزی مانند «حی بن یقطان» را در همین مایه نوشته‌اند^۱ تا لزوم شناخت براساس موازین شرعی و حفظ حریم آن را به گوش عده‌ای از متبعان فلسفه که در مجالس عمومی پای‌بند به این اصل نبوده‌اند، برسانند. زیرا بعضی از متبعان فلسفه نه تنها دو شناخت شرعی و عقلی را یکی دانسته و بهم آمیخته‌اند - که البته مطلوبی است ناممکن -^۲ بلکه با این تصور که عرصه دریافت‌های عقلی را می‌توان پهن‌تر و دراز‌تر دامن کرد به تدریس تبلیغ فلسفه در حوزه‌ها و مجالس عمومی پرداخته‌اند. این شیوه تبلیغ و تدریس فلسفه زمانی واکنش جامعه را به صورت غیررسمی برانگیخته و به خصومت و دشمنی با فلسفه و فلاسفه واداشته، و وقتی نیز تصرف و دخالت دستگاه‌های رسمی و دیوانی را با ستیهندگی توده مردم توأمان کرده و اسباب رنجش و کدورت فلاسفه و در تنگنا قرار گرفتن تبعات و تأملات فلسفی را فراهم آورده است.

در روزگار ابو حامد غزالی با آنکه عقل ستیزی - با رسمیت یافتن اشاعره و

۱. ابن طفیل (م ۵۸۰) در این داستان دو جزیره را به توصیف آورده است که در یک جزیره مردمی با شناخت تشریعی می‌زیستند، یکی از اهالی آن جزیره به نام ابدال که به شناخت‌های عقلی نیز رسیده بود و در میان آن مردم جایگاهی نداشت رهسپر جزیره‌ای می‌شود که در آنجا حی بن یقطان با شناخت ماورای طور عقل نیز آشنا بود. وقتی ابدال از چونی و چندی شناخت مردم جزیره خود با حی سخن گفت، حی به غرض اندرز و راهنمایی به جزیره ابدال رفت، اندکی بعد دریافت که رسانیدن آنان به شناخت عقلی میسر و مقدور نیست. زیرا «رشته امورشان و حریم روش آنان از هم می‌گسلد و از آنچه دارند بازمی‌مانند». رک: زنده بیدار، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۵۲.

۲. بعضی از قدما نیز به عدم امکان بهم آمیختن این دو بینش و شناخت قائل شده‌اند و آن را امری ناشدنی دانسته‌اند. چنانچه ابو حیان در پاسخ به سؤالی که در خصوص رسائل اخوان الصفاء و بهم آمیختن شریعت اسلامی با فلسفه یونانی از او کرده بودند، گفته است: «تعب بسیار کشیده و فایده‌ای نبخشیده‌اند... تا خواهی ساز نواخته‌اند اما طبری حاصل نشده، آری گیسوان کلام را مفلقل نموده‌اند ولیکن طلب امری کردند که شدنی نه. پنداشته‌اند که فلسفه و منطق را در شریعت داخل می‌توان کرد و این دو را به یکدیگر مخلوط و مربوط می‌توان ساخت. و این خود مطلوبی است ناممکن. قفطی، تاریخ الحکماء (ترجمه) به کوشش بهین دارانی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۱۹.

کوبیدن اهل اعتزال - وجهه سیاسی داشت، ولی ردّ تناقض‌گوئیهای فلاسفه از سوی غزالی و طرد اهل فلسفه، صبغه رسمی و سیاسی - که آشکارا بنماید - نداشت بلکه انگیزه‌های عقیدتی و اجتماعی، غزالی را واداشت تا به رد و طرد آراء و عقاید فلاسفه بپردازد و تهافت آنان را بنمایاند. چنانچه این نکته از مقدمه او بر آن کتاب برمی آید که در زمانی که فاتحه و خاتمه هر سخنی همراه با «قال الله» و «قال رسول الله» نبود نامسموع و نامقبول می نمود، عده‌ای با بردن «نامهای بزرگ و دهشتناک چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطو بر توده مردم برتری می جستند» و شعائر دین و حدود آن را خوار می پنداشتند^۱ و به تعبیری دیگر «یونانی مآبی» را در جهان اسلام و در میان توده مردم دستمایه برترنگری و برتنی می دانستند، به شیوه‌ای که در دو سه دهه اخیر در روزگار ما «غرب زدگی» و مسایل مربوط به آن عنوان بوده، و مسلم و بدیهی است که همچنانکه در عصر ما برخوردهای افراط آمیز و تفریط انگیز نسبت به پدیده غرب زدگی پیش آمده، در جامعه آن روزگار نیز یونانی مآبی انگیزه‌های دشمنی و خصومت با فلسفه و آرای فلسفی را - که بهره چشمگیر آن صبغه یونانی داشت - برخیزاند و در کوب فلاسفه و فلسفه اثر گذارد^۲.

باری ابو حامد غزالی - با آنکه بقولی تا پایان عمر نتوانست بینش فلسفی را از خود دور کند، و نیز نتوانست تا پایان عمر از آبخشورهای فکر یونانی دور گردد^۳ - با

۱. رک : ابو حامد، غزالی تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۴، ص ۴۱-۴۳.

۲. لازم به تذکر است که به قولی پیش از غزالی، نوبختیان بر ردّ فلاسفه کتاب نوشته بودند که تا سده ششم آن کتابها در کتابخانه‌های بزرگ شیعیان دردسترس بوده است - رک : عبدالجلیل رازی قزوینی: نقض، تصحیح و تعلیق میرجلال الدین محدث ارموی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۴۲. و نیز گفته‌اند: یحیی فیلوپونس - یحیی النحوی - در ردّ بر فلس و آرای حکمی او کتابی داشته و آن بنا به قول شهر زوری مأخذ غزالی در تهافت الفلاسفه بوده است. رک : عبدالحسین زرین کوب، فرار از مدرسه، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۳۴. نیز به: جلال الدین همائی، غزالی نامه، تهران، چاپ دوم، بدون تاریخ، ص ۴۱۱، که بر قول شهرزوری تردید کرده است. و دانش پژوه، ستهندگی غزالی، که کتاب الدقائق محمد باقلانی را از مأخذ غزالی در تألیف تهافت دانسته است. رک: مجله زمینه ایران شناسی، ش ۱، ص ۱۳۶۴، ص ۲۰۱.

۳. ابوبکر بن العربی درباره اینکه غزالی هرگز نتوانسته است از بطن فلسفه بدر آید گفته است:

چنین انگیزه‌ای بر آن شد تا پرده از صحنه تناقض‌گوییها و تهافت فلاسفه برگردد. برای نیل به این مقصود هرچند که در بسیاری از نگاشته‌هایش چونان «المنقذ من الضلال» و رساله «حماقة اهل الاباحه» از فلسفه و فلسفی به بدی یاد کرده بود، اما کتابی مستقل به نام «تهافت الفلاسفه» را محصور در این مطلوب کرد که از پس او خصمان فلسفه را در هدم و انعدام آرای فلسفی بکار آمد و موافقان فلسفه را در روشنگریهای آرای حکمتی فارابی و ابن‌سینا و نیز یافته‌های فلسفی حکمای یونان باستان مؤثر افتاد.

تهافت غزالی پس از تألیف - یعنی پس از ۴۸۸ - در تمدن اسلامی تأثیری شگرفت و کاری و نیز در مواردی دست و پاگیر برجای گذارد^۱ چنانچه در نیمه دوم از سده ششم متکلمی عارف به نام شمس‌الدین محمد بن عبدالملک دیلمی بر اثر غزالی «تخجیل الفلاسفه» و «التجريد فی رد مقاصد الفلاسفه» را ساخت، و نیز همو در دیگر رسائلش مانند «مهمات الاصلین» فلاسفه را نکوهش کرد، و مقبولیت شهود علمی را بر علوم عقلی بنمود^۲ و تلمیذ او «تاج‌الدین محمود اشنوی» به پیروی از او پاره‌ای از آرای فلاسفه را در زمینه «مکان» تنقید کرد^۳.

→ «شیخنا ابو حامد دخل فی بطون الفلاسفه ثم اراد أن یخرج منهم فما قدر». رک: ابن تیمیه، نقض المنطق، قاهر، ۱۹۵۱، ص ۵۶. نیز به: عبدالرحمن بدوی، الغزالی و مصادره اليونانية، که تأثر غزالی را در دوره سوم حیاتش - یعنی پس از ۴۸۸ که فلسفه ستیزی کرده بوده - و باز هم به آثار فلسفی یونانی توجه داشته است نشان داده. رک: دورالعرب، کویت، الطبعة الثانية، ۱۹۷۸ م، ص ۱۹۰-۲۰۶.

۱. از تأثیر تهافت الفلاسفه در کتاب «فلسفه‌زدایی در تمدن اسلامی» که بزودی عرضه خواهد شد بتفصیل یاد کرده‌ام، در اینجا می‌افزایم که پس از انتشار کتاب «شمشیر ایمان» از ریموند و مارتین پاسکال مهمترین نظریه‌اش را «رهن آخرت» براساس آرای غزالی در احیاء علوم‌الدین (چاپ دمشق، ۳/۳۶۵) عرضه داشت. رک: عبدالرحمن بدوی، دورالعرب فی تکوین الفكر الاروبي، کویت ۱۹۷۹ م، ص ۲۷.

۲. رک: الطرازی، فهرس المخطوطات دارالکتب الظاهرية، قاهره ۱۹۶۶ م، ج ۲، ص ۷۹۷. نیز به: حاج خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۶۹، نیز به: ن. مایل هروی: مقدمه مجموعه آثار فارسی اشنوی، ش ۱، تهران، ۱۳۷۲.

۳. رک: تاج‌الدین اشنوی، غایة الامکان فی درایة الزمان والمکان، به اهتمام نذر صابری، پاکستان، ۱۴۰۴ ق، ص ۶۸.

دیری نپایید که فلسفه ستیزی غزالی از مجالس وعظ و تذکیر و حلقه‌های علمی و فرهنگی فراتر رفت و به دست سیاستمداران و حاکمان افتاد و آنان از بینش فلسفه‌زدایی غزالی به عنوان مستمسکی از برای کوب دیده‌وران بهره بردند و کسانی چون شیخ عبدالسلام گیلانی را، به حکم فلسفه‌دانی در بغداد زجر و حبس کردند. از آنگاه که ستهییدن با فلسفه و آرای فلسفی در تمدن اسلامی چهره سیاسی گرفت - یعنی از اواخر سده ششم به بعد - کوب فلسفه یونانی وسیله‌ای شد از برای عقل‌زدایی که جایش را در بعضی از دوره‌ها با درویشی و درویش‌گرایی پر کردند. چنانچه در سده هفتم «ابوبکر بن سعد زنگی (۶۲۳-۶۵۸) که رغبتی به زهد و درویشی داشت بسیاری از زرافان و ریاکاران در زئی این لباس می‌شدند و از انعامهای او محظوظ می‌گردیدند و به القابی چون اولیاء و جلساء‌الله از سوی او مفتخر می‌بودند»^۱. درحالی که در همین دوره گروهی که به تدریس علوم عقلی اهتمامی داشتند و دمی و نفسی از فلسفه می‌زدند مانند صدرالدین محمد اشنهی (م بعد از ۶۵۰) و شهاب‌الدین توره پستی (م ۶۶۱) و عزالدین ابراهیم، در تنگنا قرار می‌گرفتند و به دستور ابابکر مذکور در پیرانه‌سری از شیراز رانده می‌شدند^۲. و در سده دهم که فلسفه‌دانی در ماوراءالنهر رونقی داشت ابن‌روزبهان خنجی در قانون‌نامه‌اش بر عبیدالله خان و قضات دستگاه وی واجب می‌دانست که «اگر کسی را دانند که به تعلیم و تعلّم علوم فلاسفه مشغول است او را منع کنند و از وظایف (= حقوق) مدارس اسلام و منافع مصالح مسلمین او را محروم سازند و در ایداء و تحقیر او مبالغتی لایق بنمایند»^۳.

۱. محمد آیتی: تحریر تاریخ و صاف، تهران، ۱۳۵۴، ص ۹۰.

۲. تبعید شدن گروه مزبور به تحریک خواجه امام جاری مکنی به ابی‌نصر، امام اتابک ابوبکر زنگی بوده است که حکمت و فلسفه را مخالف با عقاید دینی می‌دانست و «در خاطر اتابک بنشانند که گروهی از علما و طلبه که در علوم حکمت و اصول مهارتی دارند درس و دور ایشان خلاف سنت است و مسبب اضلال و بی‌اعتقادی عوام شیراز است، اتابک با اخراج آن طایفه از شیراز حکم فرمود.» زرکوب شیرازی: شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ‌زاده، تهران ۱۳۵۴، ص ۸۱-۸۲.

۳. رک: ابن‌روزبهان خنجی، سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحد، تهران، ۱۳۶۴، ص ۹۳ و ۳۱۵. نیز به: عبدالواسع نظامی در مقامات جامی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۳،

به هر تقدیر فلسفه‌زدایی و فلسفی‌ستیزی که در روزگار غزالی به نام ستهندگی با یونانی‌مآبی و فلسفه یونانی و به شیوه فرهنگی - اجتماعی شروع شده بود^۱ در سده ششم نظامهای سیاسی را نیز به یاری طلبید، بطوری که در نیمه نخست از سده هفتم بر مبنای تهافت غزالی شخصیتی غزالی‌گونه به نام شهاب‌الدین سهروردی به دستور الناصر لدین الله عباسی (۵۷۵-۶۲۲) وارد عرصه ستهندگی با فلسفه و فلاسفه شد و کتابی به نام رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه نوشت، که پس از صد سال به فارسی نیز ترجمه شد.

۱. فلسفه ستیزی با دید و بینش غزالی و بدور از دخالت‌های نظامهای سیاسی در دوره‌های بعد نیز جریان داشته است. چنانچه شیخ علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶) نیز به پیروی از غزالی و با روح عصری خودش به رد فلسفه و طرد فلسفی پرداخته است. رک: ن. مایل هروی، پیر بیابانکی (نقد حال و آثار علاءالدوله سمنانی).

رشفِ الفتی و اصطلاحات عراقی

همتم بدرقهٔ راه کن ای طایر قدس که دراز است ره مقصد و من نوسفرم گفتاری که توسط فاضل ارجمند آقای صاحب اختیاری در پیرامون رسالهٔ اصطلاحات عراقی و رشف الالفاظ حسین الفتی پرداخته آمده است^۱ در مجموع چنین می‌نمایند که ایشان رسالهٔ «اصطلاحات صوفیه» ای را که با سه فصل (۱) - اسامی معشوق ۲ - اسامی که میان عاشق و معشوق متداول است ۳ - کلماتی که مخصوص به عاشق و احوال اوست) می‌باشد و به کوشش بنده به نام رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ از نگاشته‌های شرف‌الدین حسین الفتی تبریزی به سال ۱۳۶۲ خورشیدی در تهران (انتشارات مولی) چاپ شده است، از فخرالدین عراقی می‌دانند.

از گفتار ایشان چنین برمی‌آید که چون یک نسخه از اصطلاحات مزبور با تاریخ کتابت ۸۲۲ ه. ق و به نام عراقی وجود دارد و نیز مرحوم استاد نفیسی و آقای دکتر نوربخش آن را به نام عراقی عرضه کرده‌اند و چند نکتهٔ دیگر که به آنها پاسخ خواهیم داد، بنابراین نصوص مسلم تاریخی را می‌توان نادیده گرفت و رساله‌ای را که از فخر عراقی نیست، از او دانست.

به لحاظ آگاهی ایشان و خوانندگان ارجمندی که هنوز پیرامن انتساب رسالهٔ مورد بحث به فخرالدین عراقی تردید دارند، یادآوری این نکته لازم می‌نماید که انتساب کتاب یا نگاشته‌ای به کسی، براساس کتابشناسی تاریخی و نسخه‌شناسی تطبیقی، و وجود تواتر موضوع در اسناد و منابع، میسر است، و نمی‌توان بر اثر اشارات غیرتاریخی و نامستند، و به محض شهرت انتساب فلان نگاشته به فلان

۱. صاحب اختیاری، «اصطلاحات عراقی»، کیهان اندیشه، شمارهٔ ۱۵.

شخصیت فرهنگی نامآور و مشهور، رساله یا کتابی را به نام کسی بر بست، و از او دانست.

همچنان که پیش از این نوشته‌ام یکی از رساله‌های بسیار مهم و ارزنده در تاریخ ادبیات فارسی تصوف و عرفان رساله‌ای است به نام درست رشف‌الالفاظ که هیأت اصیل و نام درست رساله و مؤلف آن ناشناخته مانده بود، و به رغم گفته آقای صاحب اختیاری تا پیش از ۱۳۶۲ - یعنی پیش از چاپ نگارنده از آن رساله - جز در یکی دو فهرست نسخ خطی که به صورت مشکوک از نسخه‌های آن یاد شده بود، پیرامون نسخه‌های اصیل و نااصیل آن پژوهشی درخور صورت نپذیرفته بود، البته مقدمه بنده نیز بر چاپ انتقادی رساله مزبور چندان سخته و استوار نبود ولی پس از آن طی سه سال و اندی تأمل درباره آن رساله دو گفتاری جداگانه به نامهای «گزاره سمنانی از اصطلاحات عراقی» (چاپ شده در کیهان اندیشه ش ۱۴ مهر و آبان ۱۳۶۶، ص ۹۷-۱۰۷) و «چهار نظر پیرامون چهار اثر منسوب به سید علی همدانی» (چاپ شده در دانش ش ۱۱، ۱۳۶۶، صص ۹۰-۱۱۶)، نقص آن مقدمه را رفع کرد، به طوری که امروزه محققانی که به این رساله ارجاع می‌دهند از آن با نام صحیح رشف‌الالفاظ فی کشف‌الالفاظ و نام درست مؤلف آن یعنی حسین الفتی تبریزی یاد می‌کنند نه اصطلاحات عراقی.

به هرگونه از نظرگاه کتابشناسی تاریخی می‌دانیم که فخرالدین عراقی در خطبه و دیباچه یگانه نگاشته فارسی خود - یعنی لمعات - نام خود را نگنجانیده و فقط در اشعارش «عراقی» تخلص کرده است. بنابراین نگاشته‌های منشور او را از این دیدگاه مورد توجه قرار می‌دهیم. با یک نگاه درمی‌یابیم که مثلاً لمعات فخرالدین عراقی را از همان سده هفتم هجری قمری به نام عراقی خوانده‌اند و نه تنها پیران خانقاه به این نکته توجه درخور داشته‌اند، بلکه در جمیع تذکره‌های عرفانی و شاعرانه وقتی که از عراقی یاد شده، از لمعات او نیز نام برده شده است.

در کنار لمعات از قدیمترین منابعی که از عراقی یاد شده است - مانند مقدمه قدیم دیوان و تاریخ‌گزیده مستوفی بگير تا نگاشته‌های عرفانی نزدیک به عصر او - مانند لطایف اشرفی و تذکره‌های عرفانی متأخر، مانند نفعات الانس جامی، هفت اقلیم امین احمد رازی، سلم السماوات بلیانی، مجمع الفضلاء لقایی، ریاض الشعراء والہ، قصر عارفان خیرآبادی و دیگر تذکره‌های متأخر که مرحوم نفیسی مفاد آنها را

در مقدمه خود بر کلیات عراقی گنجانیده است (رک: صص ۸-۱۲). از اصطلاحات منسوب به عراقی نام و نشانی دیده نمی‌شود.

نیز هم در کتابشناسیهای متأخر مانند کشف الظنون و ذیل‌های آن از اصطلاحات عراقی یاد نشده است. از معاصران ما هم آنان که با این رساله آشنا بوده‌اند پیرامون انتساب آن به عراقی تحقیقی درخور نکرده‌اند. دانشمند محترم دکتر سجادی که این رساله مأخذ ایشان در تألیف «فرهنگ لغات و تعبیرات عرفانی» بوده، هیچگونه تأملی پیرامون این انتساب ندارند. دانشمند ارجمند آقای دکتر صفا نیز در تاریخ ادبیات خود حتی به تردیدهای استاد دانش‌پژوه و استاد احمد منزوی - که پیرامون نسخه‌های این رساله در فهرست‌هایشان اشاراتی هست - توجه نداشته و فقط نوشته‌اند: «این رساله متضمن مقدار زیادی از اصطلاحات است که چون عارفی گرم‌رو (۱؟) آن را تدوین کرده و طبعاً جوابگوی بسیاری از مشکلات در حل اشارات و کلمات اهل تصوف و عرفان تواند بود» (تاریخ ادبیات ایران ۱۱۹۷/۳).

مرحوم نفیسی نیز که در شایع کردن این انتساب نادرست نقشی مؤثر داشته‌اند و آن را فقط از روی یگانه نسخه مورخ ۱۰۹۷ ه. ق بچاپ رسانیده، در این خصوص حکمی قطعی صادر نکرده و نوشته‌اند: «... نسخه اصطلاحات صوفیه که در این نسخه به عراقی نسبت داده شده و چون در صدر آن نوشته شده است من اصطلاحات فخرالدین عراقی علیه‌الرحمة، هم می‌توان پنداشت که از مؤلفات عراقی است و هم می‌توان تصور کرد که دیگری برای فهم گفتار عراقی تدوین و تألیف کرده است». (کلیات عراقی، چاپ نفیسی، ص ۳۶، و نظم و نثر ۱/۱۶۵) و نیز هم استاد عبدالحسن زرین‌کوب که تأمل تازه بر احوال و آراء و آثار عراقی کرده‌اند از رساله اصطلاحات منسوب به عراقی سخنی به میان نیاورده‌اند و این نکته می‌رساند که ایشان هنوز درباره این رساله و نسبت آن به عراقی تردید دارند. (رک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۳ و ماقبل و مابعد آن).

و سرانجام دانشمند ارجمند آقای پورجوادی که بر رساله مورد بحث و همچنان چاپ نگارنده تأمل داشته‌اند^۱ و خود در زمینه اصطلاحات سمبولیک صوفیه

۱. گفتنی است که آقای پورجوادی در مورد نسخه‌شناسی تطبیقی رشف الالفاظ و آنچه به هیأت

تحقیقاتی دارند، در این مورد نوشته‌اند:

«این رساله تاکنون چندبار به چاپ رسیده است: در چاپهای اولیه به عنوان اصطلاحات عراقی (منسوب به فخرالدین عراقی) در ضمن کلیات عراقی... و همراه بالمعات عراقی... ولی اخیراً با اسم صحیح رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ و نام صحیح مؤلف آن (شرف الدین حسین بن الفتی تبریزی) توسط نجیب مایل هروی تصحیح و به چاپ رسیده است». (زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی، تهران ۱۳۶۴، پاورقی ص ۶۷ و نیز به نقد ایشان بر چاپ من بنگرید به نشر دانش، س ۴، ش ۱، ص ۳۷-۴۲).

به هرگونه، همچنان که می‌بینیم از نظر کتابشناسی تاریخی هیچ دلیل و اشارتی دیرینه یا پسینه در منابع عصری روزگار عراقی و متأخر نمی‌یابیم که بتوانیم براساس آن رساله مورد بحث را به فخرالدین عراقی صاحب لمعات نسبت دهیم درحالی که از همین دیدگاه در خصوص انتساب این رساله به حسین الفتی تبریزی دلایلی کافی - هرچند که اندک باشد - در دست است.

نخستین و مهمترین دلیل مقدمه نسخه‌های اصیل و معتبر رشف الالفاظ است که مؤلف در آن از نام خود به صورت «حقیر فقیر حسین بن احمد تبریزی» و از نام نگاشته‌اش به هیأت «رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ» یاد کرده است. (رک: چاپ بنده، ص ۳۳-۳۷) و دلیل دیگر از نظر کتابشناسی تاریخی ذکر مؤلف و مؤلفه اوست در کشف الظنون و ایضاح المکنون (رک: ۵۲۷/۲ و ۵۷۳/۱، و دانشمندان آذربایجان، ۱۱۶).

گفتنی است که اطلاعات مزبور درباره رشف الالفاظ و نگارنده آن هرچند اندک است، اما بقیاس با فقدان و نبود اطلاعات در خصوص انتساب این رساله به عراقی بسیار زیاد و مهم می‌نماید، خاصه دلیل نخستین، به گمان نگارنده این سطور اگر حسین الفتی از تیررس تذکره‌نویسان و کتابشناسان فارسی‌زبان دور نمی‌افتاد و در قدس و مکه نمی‌ماند، ذکر این رساله، و هم یک اثر دیگر او - که آن هم در مایه عرفان

→ اصطلاحات عراقی می‌شناسیم تأملی نداشته‌اند. نگارنده مقاله گزاره سمنانی از اصطلاحات عراقی را به لحاظ این نوشتن که نسخه‌های رشف را با نسخه‌های اصطلاحات عراقی نباید بکسان گرفت. (رک: کیهان اندیشه ش ۱۴، ۱۳۶۶، صص ۹۷-۱۰۷).

و تصوف است به نام مفتاح الكنوز و مصباح الرموز - به تواتر و به کرات در نگاشته‌های عصری و متأخر فارسی می‌آمد.

و اما از نظرگاه نسخه‌شناسی توصیفی کاتبان و نسخه‌نویسان، گره‌ها و عقده‌های زیادی پیرامون این رساله زده‌اند، بعضی از کاتبان آن را به امیر سید علی همدانی نسبت داده‌اند که این انتساب را بنده طی گفتاری به نام «چهار نظر پیرامون چهار اثر سید علی همدانی» به صورت تطبیقی رد کرده‌ام. (رک : دانش، فصلنامه رایشی فرهنگی ایران در اسلام‌آباد، ش ۱۱، ۱۳۶۶، صص ۹۰-۱۱۷). عده‌ای از نسخه‌نویسان آن را به نادرست به نام شرح لغات دیوان حافظ و رساله در بیان معانی دیوان حافظ (نسخه‌های ۴۵۴۴ و ۳۸۲۰ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران) خوانده‌اند، و برخی دیگر رساله مذکور را به شیخ شهاب‌الدین سهروردی نسبت داده‌اند. (نسخه ۸۸۱ دانشگاه) و بعضی از کاتبان هم این رساله را به نام اثری از ابوسعید ابوالخیر و عبدالرحمن جامی و نجم‌الدین کبری و شاه نعمه‌الله ولی کتابت کرده‌اند (رک : استاد احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۴۲/۲-۱۰۴۰ و فهرست مشترک پاکستان ۱۲۶۹/۳).

ملاحظه می‌کنید که نسخه‌شناسی توصیفی از نسخه‌های موجود رساله مورد بحث هیچ عقده‌ای را در خصوص مؤلف این رساله مهم نمی‌گشاید، اما نسخه‌شناسی تطبیقی نسخ موجود، ما را با نام و نشان مؤلف اصلی آن آشنا می‌کند، تا جایی که مقدمات و امکانات پژوهشی موجود توان رؤیت و تطبیق نسخه‌های موجود از این رساله را - که تاکنون پنجاه نسخه کامل و ناقص آن شناسانیده شده - برآیم ایجاد کرده است، پنج نسخه «کهن، معتبر و اصیل» این رساله را شناخته و تطبیق کرده‌ام^۱ و هر پنج نسخه - که چاپ من از رشف الالفاظ براساس آنها بوده است - نظرات بنده را که در مقدمه رشف و در مقاله‌های چهارنظر بر چهار اثر همدانی و گزاره سمثانی از اصطلاحات عراقی آورده‌ام تأیید می‌کند.

لازم به یادآوری است که آقای صاحب اختیاری در مقاله خود از روزنه نسخه‌شناسی توصیفی به معضل کتابشناسی درباره اصطلاحات عراقی نگریسته‌اند و نخست عبارات بنده را که در معرفی و توصیف نسخه‌های پنجگانه مذکور در

۱. مشخصات آنها را در مقدمه رشف الالفاظ تهران ۱۳۶۲، ص ۲۸ بنگرید.

مقدمه رشف آمده نقل کرده‌اند و سپس به نسخه کهن کتابخانه خانقاه نعمه‌اللهی (تهران) که به سال ۸۲۲ ه. ق کتابت شده است و آقای دکتر نوربخش آن را به نام عراقی چاپ کرده‌اند توجه داده‌اند، و با توجه به همین نسخه و تاریخ آن - که به گمان ایشان کهن‌تر و معتبرتر از همه نسخه‌های ما هست - انتساب رساله را به فخر عراقی اولی دانسته‌اند.

برای روشن شدن ذهن ایشان و خواننده ارجمند به عرض می‌رسانم که بنده در مقدمه رشف الالفاظ در توصیف نسخه‌ها از دو کلمه «کهن» و «معتبر» استفاده کرده‌ام، این دو صفت کهن و معتبر را نباید در مورد نسخه‌های فارسی‌ای که پس از ۷۰۰-۷۵۰ ه. ق کتابت شده از همدیگر جدا کنیم. بحث پیرامون اقدام بودن و اصح و معتبر بودن نسخه‌های خطی در تمدن اسلامی بحثی است نازک و مفصل که پرداختن به آن در حوصله این گفتار نیست و بنده در کتابی که به نام «شیوه‌های تحقیق در نسخه‌های خطی» هم‌اکنون در بنیاد پژوهشهای اسلامی در دست تألیف دارم به تفصیل و با توجه به نمایه‌های تاریخی از این مسأله نازک سخن گفته‌ام، اما ذکر کلیاتی در این زمینه به جهت روشن شدن موضوع این گفتار ضرورت دارد.

به عرض می‌رسانم که کتابت نسخه‌ها در تاریخ تمدن اسلامی به دو دسته - نسخه‌های فارسی و عربی - تقسیم می‌شود. در هر دو شعبه رسم و رواج کاتبان بر این بوده است که پس از کتابت و استنساخ کتاب یا رساله‌ای یا به مقابله نسخه با نسخه اصل موجود می‌پرداخته‌اند و نقصهای کارشان را رفع می‌کرده‌اند و یا نسخه را بر مؤلف یا شخصی دانشمند و آگاه سماع می‌کرده‌اند تا صحت و اصالت نسخه تضمین شود. علاوه بر این تا سالهای ۷۰۰-۷۵۰ ه. ق کاتبان نسخه‌ها، بیشتر در مورد نسخه‌نویسی قرآن مجید و دیگر متون مذهبی به هنر خوشنویسی اهتمام داشتند، و بیشترین کتاب و نسخا تا روزگار مزبور، دانش و آگاهیهای لازم را در نسخه‌نویسی و کتابت، مهمتر از زیبایی‌شناسی خط و متفرعات آن برمی‌گرفتند. نگاهی به مطالب اجزاء دوم، سوم و ششم صبح الاعشی قلفشندی و نیز رؤیت نسخه‌های عیدیه‌ای که تا ۷۵۰ ه. ق کتابت شده‌اند مؤید این نظر است.

پس از ۷۵۰ هجری که آثار حمله مغول در منطقه فارسی‌زبان نمایان شد و با آمدن تیموریان، خامه تفکر و آگاهی کاتبان از مغز آنان به سرانگشتشان منتقل گردید و این امر خود دلایلی سیاسی و اقتصادی دارد و نیز استثنای بسیار اندک می‌پذیرد

که ذکر آنها سبب اطالة کلام می شود.

به هر حال، اگر ما کتابی مثلاً از قرون چهارم تا ششم داشته باشیم و نسخه‌هایی نیز از آن کتاب دستیاب کنیم که پیش از ۷۰۰ هجری استنساخ شده باشند، و خصوصاً اگر اصح بودن این نسخه‌ها - که غالباً همراه با اقدام بودن آنها مطرح بوده است - بر ما مسلم باشد، می توانیم به «کهن» بودن نسخه‌ها اعتماد کنیم، ولی چنانچه کتاب یا رساله‌ای را مد نظر بگیریم که نسخه‌های آن پس از سال ۸۰۰ هجری قمری کتابت شده باشد، صفت «کهن بودن» اصالت نسخه‌های مذکور را تأیید نمی کند و باید پس از تطبیق نسخه‌ها دریابیم که صفت «معتبر بودن و اصح بودن» به کدام یک از آنها تعلق می گیرد.

با توجه به این نکات - که اصولی اصیل در نسخه‌شناسی تطبیقی بشمار می رود - باید عرض کنم که تاریخ ۸۲۲ هجری نسخه اصطلاحات عراقی، محفوظ در کتابخانه خانقاه نعمه‌اللهی تهران، به تنهایی نمی تواند ثابت کند که این رساله از حسین الفتی نیست و از فخر عراقی است.

البته لازم به یادآوری است که بنده این نسخه را رؤیت نکرده‌ام و نیز این نسخه در دو جلد از فهرست نسخه‌های خطی خانقاه مذکور که توسط استاد ابراهیم دیباچی تألیف شده، شناسانیده نشده است^۱، و من بنده نمی دانم که آیا نسخه‌های فهرست نشده‌ای هم در آن کتابخانه هست یا نه؟

به هر حال، گزارشی که استاد احمد منزوی به نقل از یادداشتهای آقای دیباچی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ج ۲، ص ۱۰۳۷) از نسخه مورد استفاده دانشمند ارجمند آقای دکتر نوربخش آورده‌اند نشان می دهد که این نسخه در مجموعه‌ای بین صفحات ۶۶۶-۶۸۲ قرار گرفته، و تاریخ آن مجموعه سال ۸۲۳ ه. ق است. در این نسخه و نیز در دیباچه، چاپ آقای نوربخش، نامی از مؤلف آن نیامده و در ظهر نسخه، رساله را از عراقی دانسته‌اند، و این خصوصیات موجود در نسخه مذکور به هیچ وجه دلیلی استوار و سخته - که مؤید انتساب این رساله به عراقی شود - نمی تواند باشد.

۱. فقط یک نسخه از رشف اللاحاظ به نام اصطلاحات صوفیه در مجموعه شماره ۴۸۲ در آن فهرست معرفی شده که تاریخ کتابت مجموعه، ۱۲۶۴ هجری است (فهرست ۱۶۰/۲).

این نکته نیز گفتنی است که بنده در توصیف نسخه آستان قدس از رسالهٔ رشف الالفاظ در مقدمه چاپ آن رساله، اندکی کوتاهی کرده‌ام، باید علاوه بر آنچه نوشته‌ام بنویسم که نسخهٔ مذکور به خط احمد زومی است، و احتمال می‌دهم که کاتب از پیروان طریقت مولوی در سده هشتم باشد. به هر حال، شیوه قلم‌نسخ نسخهٔ مزبور و نیز کاغذ آن دقیقاً می‌رساند که در اواخر نیمهٔ دوم از سدهٔ هشتم کتابت شده باشد، به علاوه همین نسخه نه تنها اقدم است بلکه اصح نیز هست. همین اعتبار را می‌توان در نسخه‌های ایا صوفیا (فیلم شماره ۱۱۲ دانشگاه) و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش ۹۱۸۱ و ۳۸۶۴) نیز سراغ گرفت.

باری، ملاحظه می‌کنید که جمیع نکته‌هایی که از طریق کتابشناسی تاریخی و نسخه‌شناسی تطبیقی این رساله بدست می‌آید مؤید این نکته است که رساله‌ای در اصطلاحات استعاره صوفیه که دارای یک مقدمه و سه فصل است به آن صورت که در رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ آمده، تألیف شیخ محقق و شوریده عاشق - یعنی فخرالدین عراقی - نیست بلکه از مؤلفات حسین الفتی تبریزی است.

البته پرواضح است که بریدن رشتهٔ انتساب این رساله به فخر عراقی کاری بوده است دشوار و هنوز بسیارند کسانی که پذیرای رد این انتساب نیستند، زیرا این رساله از نظر نسخه‌شناسی توصیفی چهارصد سال است که از سوی برخی از کتاب و نسخه‌نویسان به عراقی نسبت داده شده، و نیز نزدیک به چهل سال است که برخی از محققان ورزیده مانند استاد نفیسی و متبعمان ایشان آن را به نام او چاپ کرده‌اند و آن را از عراقی دانسته‌اند و به همین نام و نشان و انتساب نادرست به آن رجوع کرده‌اند و ارجاع داده‌اند.

این نکته نیز گفتنی است که اگر نسخه‌های اصیل و نااصیل رشف الالفاظ را بر اثر نسخه‌شناسی تطبیقی ممتاز می‌کنیم، پس تکلیف نسخه‌هایی را که با عنوان «من اصطلاحات عراقی» باقی می‌ماند چگونه حل کنیم؟ نگارنده در گفتار «اصطلاحات عراقی در گزاره سمنائی» با توجه به سندی عصری و تقریباً موثق لطایف اشرفی حدسهایی زده‌ام که خواننده ارجمند در همان مقاله می‌تواند ببیند و نیاز به بازگویی آن نکات در این گفتار محسوس نیست.

در پایان به این نکته هم توجه می‌دهم که هرچند صدها مصطلح استعاره با بار معنایی عرفانی آنها در غزلیات، عشاقنامه و لمعات عراقی آمده است، و هرچند که

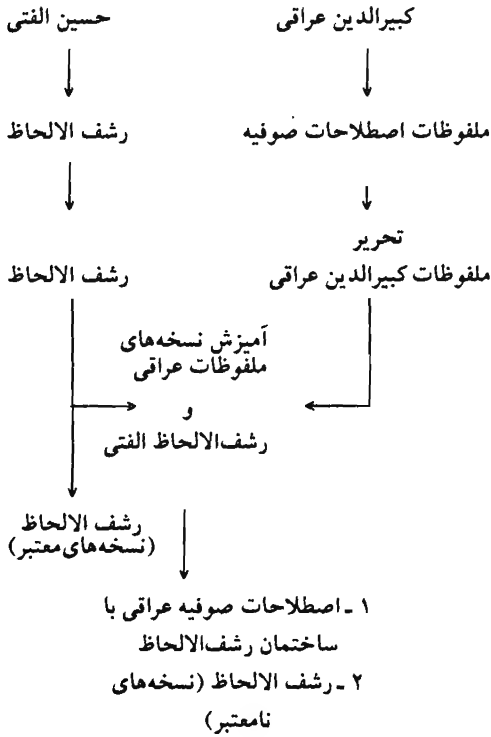
عراقی متأثر از آرا و آثار ابن عربی بوده است، و هرچند که ابن عربی پاره‌ای از اصطلاحات صوفیه^۱ را تعریف کرده است ولی میان اصطلاحات الصوفیه ابن عربی و رساله اصطلاحات صوفیه مشهور و مقبول به نام رشف الالفاظ، هیچگونه تأثیر و تأثر و همسانی و همگونی‌ای وجود ندارد.

و جان کلام آن که اصطلاحات استعاره پیران خانقاهی ایران را بسیاری از عارفان عرب و مغرب بکار نبرده‌اند و مفاهیم آنها را هم نمی‌فهمیده‌اند، اصطلاحات استعاره با بار معنایی عرفانی و صوفیانه‌اش زاده و پرورده ذهن و خیال نازک پیران و مشایخ ایران و فارسی‌زبان بوده، و این نکته یکی از شناسه‌ها و ویژگی‌هایی است که تصوف خراسان و ایران را از تصوف بغداد و مغرب در فرهنگ عرفان اسلامی ممتاز می‌گرداند.^۲

به هر تقدیر، آنچه تاکنون در این گفتار و گفتارهای پیشین پیرامون رساله اصطلاحات منسوب به عراقی و رشف الالفاظ آورده‌ام در نمایه زیر مجموع آنها را نشان می‌دهم:

۱. در دیباچه برخی از نسخه‌های خطی اصطلاحات الصوفیه ابن عربی دیده‌ام که آمده است: اصطلاحات وارد در فتوحات مکیه، که دیگری آنها را فراهم آورده، و آن رساله را ساخته است. در خصوص این اصطلاحنامه و اصطلاحنامه عبدالرزاق کاشانی در گفتاری جداگانه، یافته‌هایم را عرضه خواهم کرد.

۲. در مورد نظر آقای صاحب اختیاری که گفته‌اند: نثر رساله اصطلاحات بویژه در مقدمه کوتاه آن با نثر آثار عراقی بیشتر شباهت دارد محتاج فحص بلیغ در آثار عراقی و این رساله است، اگر روزی ایشان این شباهت را با شواهد و دلایل انتقادی و تطبیقی بخواهند اثبات کنند، یادآوری می‌کنم که اصول مشترک در نگاشته‌های عرفانی را دلیل شباهت نگیرند بلکه به دنبال نکته‌ها و سرچشمه‌ها باشند.



اصطلاحات عراقی در گزارهٔ سمنانی

از جمله نگاشته‌ها و رساله‌های ارزنده و مهمی که در قلمرو عرفان و تصوف اسلامی پرداخته شده، رساله‌هایی است متضمن مصطلحات استعاره‌ی صوفیه (Symbolic)، که متأسفانه از نظرگاه کتابشناسی، بسیاری از رسائل مذکور گمنام و مجهول‌الهویه مانده، و نیز رساله‌های معتبر و اصیل در این زمینه، با نگاشته‌های نامعتبر و غیراصیل درآمیخته، و عقده‌ای کور در خصوص این‌گونه مؤلفات بوجود آمده است که تحقیق و تدقیق بیشتری را التزام می‌کند.

یکی از مهمترین رساله‌ها در این مایه، رساله‌ای است که در میان متأخران و معاصران به نام «اصطلاحات» و از تألیفات فخرالدین ابراهیم عراقی (۶۱۰-۶۸۸ ه. ق) خوانده شده، و بارها همراه با کلیات اشعار و لمعات او به چاپ رسیده است^۱، و هم بسیاری از محققان معاصر، آن را به عنوان اصطلاحات عراقی نموده‌اند و به عنوان مأخذ و مصدر تحقیق به آن توجه کرده و نیز توجه داده‌اند^۲.

نسخه‌هایی که توسط کاتبان و نسخ‌ و برخی از فهرست‌نگاران معاصر به نام «اصطلاحات عراقی» نامیده شده، بیشترین آنها پس از سدهٔ هشتم و نهم کتابت شده‌اند و متضمن ۳۲۹ تا ۳۳۱ واژهٔ اصطلاحی عرفانی است که بیشتر در شعر و نظم سخنوران عارف بکار رفته، بطوری که مجموعهٔ مصطلحات مذکور، در جمیع نسخه‌ها طی سه فصل، به قرار زیر تعریف شده است:

۱. رساله مذکور بارها همراه با کلیات اشعار عراقی، به اهتمام سعید نفیسی، و نیز به کوشش نوربخش، همراه با لمعات عراقی به سال ۱۳۳۵ در تهران به چاپ رسیده است.
۲. رک: سجادی، فرهنگ مصطلحات عرفانی، که به همین نام از آن نقل کرده. و نیز: سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر، ج ۱، ص ۱۶۵. و نیز: صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۳، ص ۵۷۷.

فصل اول: در اسامی معشوق.

فصل دوم: در اسامی که میان عاشق و معشوق متداول است.

فصل سوم: در کلماتی که مخصوص به عاشق و احوال اوست.

همین رساله با همین ساختمان، به نام اصطلاحات صوفیه در سال ۱۹۰۴ م، به اهتمام شمس‌الدین احمد در لکهنو، به چاپ رسیده و به نادرست از جمله نگاشته‌های امیر سیدعلی همدانی (۷۱۴-۷۸۶ ه. ق) خوانده شده است.^۱

آنان که رساله مورد بحث را از مؤلفات فخرالدین عراقی شمرده‌اند، مستندی جز نسخه‌های نامعتبر و متأخر موجود از این رساله ندارند، زیرا از یکسو نسخه‌ای از این رساله، که در سده هفتم و هشتم کتابت شده و به نام فخرالدین عراقی خوانده شده باشد در دست نیست، و از سوی دیگر در هیچ‌یک از منابع موثق عصری و متأخر رساله‌ای به نام «اصطلاحات»، در شمار آثار منشور و منظوم عراقی ذکر نشده است. علاوه بر نکته‌های مذکور، رساله‌ای در همین موضوع در دست است، که مؤلف در دیباچه آن از نام نگاشته‌اش، و نیز از نام خود به این صورت یاد کرده است: «... اما بعد فقیر فقیر حسین بن احمد تبریزی ختم‌الله عواقب اموره بالخیر می‌گوید...»^۲ و این فقیر حقیر در این شروح شروع کرده، نام این مختصر را رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ نهاد.^۳

مؤلف این رساله که آثاری دیگر نیز در عرفان و تصوف دارد، در اوایل نیمه نخست از سده هشتم زاده شده و در ۷۶۱ ه. ق زنده و در مکه و قدس بوده است.^۴ به هر حال، رشف الالفاظ رساله‌ای است در خصوص مصطلحات استعاره صوفیه، که در نسخه‌های معتبر و کهن آن، حدود ۳۰۰ واژه اصطلاحی تعریف شده. تبویب رساله مذکور نیز همانند رساله اصطلاحات منسوب به عراقی است، بطوری

۱. رک: مقاله نگارنده تحت عنوان چهار نظر پیرامون چهار اثر منسوب به شاه همدان، که جهت بزرگداشت همدانی برای دانشگاه جاموی کشمیر نوشته‌ام و در همانجا نیز به چاپ خواهد رسید. در مقاله مذکور از نادرستی انتساب این رساله به همدانی بتفصیل سخن گفته‌ام. نیز رک: محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی، اسلام‌آباد، ۱۳۶۵، ص ۱۴۱، که رساله مزبور را به نادرست از همدانی دانسته است.

۲. رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، به اهتمام مایل هروی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۴.

۳. همان رساله، ص ۳۷.

۴. همان رساله، صص ۲۶ و ۲۷.

که هیچگونه جدایی و فرقی بین آنها نیست، یگانه فرق و اختلاف در میان نسخه‌های رشف الالفاظ و اصطلاحات منسوب به عراقی این است که رشف دارای دیباچه‌ای است تقریباً مفصل در چگونگی این نکته که چرا عارفان دیده‌ور و متفکر بر معانی متعالی و یافته‌های خود حجاب الفاظ خدوخال و غنج و دلال فرو می‌کشند، درحالی که اصطلاحات عراقی به جای این دیباچه، پیشگفتاری کوتاه در حدود هشت سطر دارد و مشتمل بر تعریف ۳۲۹-۳۳۱ واژه است، یعنی ۲۹ تا ۳۱ واژه بیشتر از رشف دارد.

گفتنی است که از رشف الالفاظ نسخه‌هایی معتبر و کهن وجود دارد و ذکر آن در بعضی از کتابشناسیها آمده است^۱، حال آن که از اصطلاحات منسوب به عراقی، نسخه‌ای معتبر نداریم و نیز ذکر آن در منابع موجود و کتابشناسیها نرفته است.

پس با توجه به مقدم بودن عنوان رشف بر اصطلاحات عراقی، و نیز با توجه به صحت و اعتبار نسخه‌های کهن رشف، رساله مذکور با نام رشف الالفاظ از مؤلفی به نام حسین تبریزی اصالت دارد، و با نام اصطلاحات عراقی، رساله‌ای است که با تصرفاتی که پس از این بدان اشاره خواهیم کرد، براساس رشف بعد از سده هشتم هجری بر ساخته‌اند.

حال باید دید که عنوان «اصطلاحات عراقی» از چه طریقی در میان نسخه‌پردازان و کاتبان رواج یافته، و آیا رساله‌ای غیر از این که براساس رشف و به نام اصطلاحات عراقی ساخته شده، وجود داشته است یا نه؟

کتابی در دست است از سده هشتم هجری به نام لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی، متضمن اصول معارف عرفانی، املاء سید اشرف جهانگیر سمنانی^۲ (م ۸۰۸ ه. ق) و تحریر نظام‌الدین غریب یمنی.^۳

۱. رک: اسماعیل پاشا، ایضاح المکنون، ستون ۱۷۵۹.

۲. رک: سید وحید اشرف کچهجوی، حیات سید اشرف، لکهنو، ۱۹۷۵ م، صص ۲۰-۷۱.

۳. لطایف اشرفی، دهلی، ۱۲۹۵ قمری، ج ۲، ص ۱۳۱.

* - کتاب مذکور یکی از مهمترین و جامع‌ترین نگاشته‌های عرفانی در سده هشتم هجری است. در این کتاب فوایدی ارزنده در خصوص تصوف خراسان و بطور کلی در زمینه تصوف اسلامی آمده است که بسیاری از آن فواید را در هیچ جای دیگر نمی‌توان دید.

در این کتاب نکته‌ای آمده است که تا حدودی گره پیچیده مربوط به اصطلاحات عراقی را می‌گشاید. بطوری که سید اشرف، گویا پیش از سنه ۸۰۰ هجری به سوی صالحیه دمشق می‌رود، و به خدمت کبیرالدین فرزند فخرالدین عراقی می‌رسد*، در همین روزگار کبیرالدین عراقی در مجالس درسش، دیوان کبیر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی را برای سالکان و مریدانش درس می‌گفته، و اصطلاحات استعاره صوفیان مانند خدوخط و خال و عذار و رخسار و غیره را - که در اشعار مولوی بوده - تعریف و تفسیر می‌کرده و سید اشرف نیز در این مجالس حضور داشته بوده و از گفتار کبیرالدین بهره‌مند شده است^۱.

پس از آن‌که سید اشرف سمنانی به هندوستان بازگشته، در حلقه مریدانش آنچه در زمینه مصطلحات صوفیه از کبیرالدین شنیده بوده گزارش کرده، و نظام‌الدین غریب به تحریر گزاره او به این صورت پرداخته است**:



کلیسا - عالم حیوانی را گویند.

جلیسا - عالیم طبایع را گویند.

ترسا - معانی و حقایق را گویند وقتی که دقیق و رقیق باشد.

لقا - ظهور معشوق است چنان‌که عاشق را یقین حاصل گردد که اوست.

وفا - عنایت ازلی را گویند بی‌واسطه عمل خیر و اجتناب از شر.

جفا - پوشیدن دل سالک را گویند از معارف و مشاهدات.

شب یلدا - نهایت الوان را گویند که سواد اعظم است.

→ برای اطلاع بیشتر از این کتاب بنگرید به: سید وحید اشرف کچهجوری، مقدمه لطایف اشرفی، لکهنو، ص ۱۲.

*. این کبیرالدین عراقی، از دختر زکریا ملتانی که در عقد فخرالدین ابراهیم عراقی درآمده بوده، زاده شده است.

۱. لطایف اشرفی، دهلی، ۱۲۹۵ قمری، ج ۲، ص ۱۳۱.

** گزارش اطلاعات مزبور براساس نسخه‌های لطایف اشرفی، یکی نسخه کتابخانه آیت‌الله مرعشی (قم)، و دیگر نسخه چاپ دهلی، استخراج و مقابله و تصحیح شده است.

سما - عشرت یافتن را گویند.

چشم سهلا - ظاهر کردن احوال و کمالات و علو مرتبه سالکان است و غیر او. منع و شهرت ازین مقام خیزد و این از مکر و استدراج خالی نباشد.

محب - صاحب محبت را گویند عامتر از آن که طالب مفارق آن باشد یا نه، خواه طلب باشد و خواه طلب نباشد.

محبوب - حق تعالی را گویند وقتی که مستغنی از دوستی دانند او را مطلق بی قیدی.

طلب - جستن حق را گویند اعم از آن که دوست دارند یا نه، پیشتر از عبدیت و معبودیت بود.

طالب - جوینده حق است از راه عبودیت و محمّدت کمالی، نه از روی دوستی. مطلوب - حق است وقتی که جوینده عامتر از آن باشد که به دوستی منسوب بود. فریب - استدراج الهی را گویند.

حجاب - مانعی باشد که عاشق را از معشوق بازدارد بنوعی از انواع از جهت عاشق.

نقاب - مانعی باشد که عاشق را از معشوق بازدارد بحکم ارادت معشوق.

طرب - انس با حق تعالی و سرور دل در آن.

شراب - غلبات عشق بود با وجود اعمال که مستوجب ملامت باشد. و این اهل کمال را بود که اخصّ اند در نهایت سلوک.

مست خراب - استغراق بود و نظر داشتن بر استغراق خود.

کباب - پرورش دل است در تجلیات.

شب - عالم غیب بود قبل عالم جبروت. و این عالم خطی است ممتد میان وجود و عدم. قیل: میان خلق و امر، قیل: میان عالم ربوبیت و عبودیت.

مطرب - آگاهنده بود.

لب - کلام را گویند.

غیب - افتران ملاحظه و لذت علم بود.

شتاب - سرعت سیر بود بی شعور از معرفت دقایق مقامات. و این سیر چه بحکم جذب و چه بحکم سلوک در اعمال و ریاضات و تصفیه پاک بود.

سخن خوب - اشارت واضح را گویند در ماده و غیر ماده.

خواب - فنای اختیاری بود.

محبت - دوستی بود بی سببی و علاقه‌ای و بی متحرک به حق سبحانه و تعالی.
ملاحه - بی‌نهایتی کمالات الهی بود که هیچ کس به نهایت آن نرسد تا مطمئن

شود.

ظرافت - ظهور انوار است از حضرت الهی در ماده.

شوخی - کثرت التفات بود.

غارت - جذبۀ الهی بود.

دوست - شیوۀ محبت الهی بود.

قامت - سزاوار پرستش بود که جز حق را این سزاواری نیست.

چشم مست - ستر کردن الهی بود بر تقصیر و خرده که از سالک در وجود آید جز
او چنان که هیچ کس را اطلاع نیفتد و آن عفو بود.

عشرت - لذتی است با حق سبحانه و تعالی، و شعور و آگاهی از لذت.

خرابیات - خرابی بود.

بت - مقصود و مطلوب بود.

عبادت - اجتهاد سالک بود.

زکات - ترک و ایثار بود و تصفیه هم.

طامات - معارف بود.

دست - صفت قدرت بود.

انگشت - صفت احاطت بود.

سبیل - هیأت عالم الهیه بر صفت ربوبیت است.

محنت - الم بود که از سبب معشوق به عاشق رسد اختیاری و غیراختیاری.

راحت - وجود امری بود که موافق ارادت دل باشد.

رؤیت - عدم قدرت بود از ادای عبودیت بسزای آن حضرت.

سعادت - خواندن ازلی بود.

شقاوت - راندن ازلی بود.

غیبت - مقام اثینیت بود.

حج - سلوک الی الله بود.

تاراج - سبب اختیار سالک در جمیع احوال و اعمال ظاهری و باطنی باشد.

- رنج - وجود امری را گویند.
- قدح - وقت را گویند.
- صلح - قبول اعمال و عبادت، و وسائط قرب را گویند.
- صبح - طلوع وقت و احوال بود که برخلاف ارادت دل بود.
- رخ - تجلیات محض را گویند.
- زنخ - محل لذات را گویند.
- زبان تلخ - امری را گویند که موافق طبع سالک نباشد.
- سیب زنخ - علم لذت مشاهده را گویند.
- چاه زنخ - مشکلات اسرار مشاهده را گویند.
- ساعد - صفت قدرت و قوت را گویند.
- قد - استوای الهی بود.
- خند - حالتی باشد که بعد از فراق ظاهر گردد و باعث طلب بود.
- فریاد - ذکر جهر را گویند.
- درد - حالتی بود که از محبت طاری شود که طاقت حمل آن نبود محب را.
- شاهد - تجلی حق باشد.
- عید - مقام جمع را گویند.
- زهد - اعراض از زیادتى و فضولى بود.
- بامداد - مقام کشتن مومات (؟) را گویند.
- مهر - میل به اصل خود است با وجود علم و آگاهی از یافت لذت و دریافت مقصد.
- سز - جذبۀ الهی بود که سلوک بر او مقدّم بود یا به عکس.
- مکر - غرور دادن معشوق است عاشق را، گاه بطریق لطف و موافقت، و گاه بطریق قهر و مخالفت.
- جود - بازداشتن سالک بود از خروج.
- امیر - ارادت الهی جاری داشتن است بر سالک.
- تکبر - بی نیازی است از اعمال سالک را.
- شهر - وجود مطلق بود.
- در - مطاوعت بود.

یار - صفت الهی را گویند که ضروری است کافه موجودات را. هیچ اسم موافق تر ازین نیست سالک را، چه کلمه توحید بر این اسم دائر است.

غمگسار - صفت رحمانی بود که شمول و عمومی دارد.

غمخوار - صفت رحیمی حق بود که خصوصیت دارد.

دلدار - صفت باسطی را گویند به سرور محبت.

دلبر - صفت قابضی بود به اندوه و محنت در دل.

سرّ - صفت ارادت الهی بود.

دوز - بدایت سالک بود.

خمار - رجعت بود از مقام وصول به قهریت، به طریق انقطاع.

شب قدر - بقای سالک بود در عین استهلاك به وجود حق تعالی.

کفر - تاریکی عالم و تفرقه بود.

دیر - عالم انسانی بود.

کافر - صاحب اعمال را گویند.

تأثیر - مقام خمود را گویند.

بهار - مقام علم را گویند.

گلزار - مقام کشف اسرار مطلقاً به هرچه اطلاق کند به آن اضافت کرده باشد و به آن باز خوانند.

ابر - حجابی که سبب وصول بود و حصول شهود به واسطه اجتهاد که بنمایند.

جویبار - مجاری عبودیت بود.

ناله زار - جستن محب را گویند.

ناله زیر - الطاف محبوب، محب را گویند.

گوهر - سخن و اشارت واضح باشد.

کنار - دریافت اسرار و دوام آن بود.

حضور - مقام وحدت بود.

شتر - انسانیت را گویند.

قطار - نوعیت اوست.

زر - ریاضت بود.

صبر - مجبوری بود به تقدیر الهی.

کبر - تسلط صفات قهر را گویند بر عاشق.

زَنار - قوت دادن معشوق است عاشق را.

ترکتاز - جذبه الهی وقتی که سلوک مقدم باشد و بر جهت مجاهدهٔ بسیار کاری گشاده نشود ناآگاه جذبه در رسد و کردار او را قبول کند و باقی احوال او تمام کند و بر مقصد رساند.

روز - تتابع انوار را گویند.

نوروز - مقام تفرقه را گویند.

نماز - مطاوعت را گویند.

خط سبز - عالم برزخ را گویند.

مجلس - آیات و اوقات حضور حق باشد.

ناقوس - یاد کردن و ذکر مقام تفرقه بود.

نرگس - نتیجهٔ علم را گویند که در دل پیدا بود.

چشم نرگس - ستر احوال و کمالات بود و علو مرتبهٔ سالک، چه از خود که مردم او را دانند که ولی است ولیکن او خود نداند که ولی است و چه آن که خود ولایت خود را داند ولیکن او را ندانند. و این دو مقام از یک جنس بود.

عیش - دوام حضور است و فراغت آن بتمامی.

فلاش - معاشر و مباشر اعمال است چنان که اقتضای احوال است.

اوپاش - ترک بیم ثواب است، هم از معصیت، و هم از عبادت در غلبهٔ محبت.

دوش - صفت کبریائی حق را گویند.

بناگوش - [اشارت] دقیق را گویند.

شمع - نور الله بود.

سماع - مجلس را گویند قطع ترک الم.

لطف - پرورش دادن عاشق را گویند.

زلف - غیب هویت را گویند.

تاب زلف - اسرار الهی بود.

پیچ زلف - اشکال الهی بود.

دف - طلب معشوق مر عاشق را گویند.

علف - شهوات نفس است و هرچه در آن نفس را حظی بود.

عشق - محبت مفرط را گویند.

معشوق - حق تعالی بود وقتی که طلب به جد تمام بود از آن جهت که مستحق دوستی من جمیع الوجوه اوست.

عاشق - جوینده حق را گویند.

شوق - انزعاج بود در طلب حق بعد از آن که یافت و باز در زمان فقدان به شرط آن که اگر در نیابد معشوق را انزعاج ساکن شود ولیکن عشق همچنان باشد باقی، از دوام یافت نقصان نپذیرد بلکه زیاده شود در عشق.

اشتیاق - کمال انزعاج در میل کلی، و طلب تمام و عشق مدام، به طریق یافت و نایافت یکسان بود.

فراق - غیب را گویند.

فرق - صفت حیات را گویند.

شنگ - احکام طوابع و لوازم انوار است از حضرت الله در ماده شوخی.

جنگ - امتحانات الهی را گویند به انواع بلاهای ظاهری و باطنی.

میان باریک - حجاب وجود سالک بود وقتی که حجاب دیگر نمانده باشد.

میل - رجوع بود به اصل خود، بی شعور و آگاهی از اصل و مقصد، همچون رجوع طبعی چون جمادات به طبایع اربعه، که به اختیار مایل باشد اصل را، و همچو رجوع عناصر به اصل خود.

اعمال - متابعت اوامر است.

نیل - دوستی حق بود با وجود طلب و جد تمام.

جمال - ظاهر کردن کمالات معشوق است جهت زیادت رغبت و طلب.

جلال - ظاهر کردن بزرگی معشوق است از جهت استغنا از عاشق، و نفی غرور عاشق و اثبات بیچارگی او و بزرگی معشوق.

شکل - وجود حق تعالی را گویند.

شمایل - امتزاج جمالیات و جلالیات بود و سرعت روان کردن.

عقل - عالم تمیز را گویند.

وصال - مقام وحدت را گویند مع الله، سرأ و جهراً.

کاهل - بطی السیر بود و این گاه باشد که به سبب دانستن طریق باشد سالک را، و کمال سالک باشد. و اینچنین سیر اکمل سیرها بود که به رجعت محتاج نباشد. و گاه

- باشد که به سبب تقصیر سالک بود.
- محمل - تکلیف بود.
- نقل - کشف معانی و اسرار را گویند.
- سیل - غلبه احوال ولی را گویند که فرح و ترح باشد.
- گل - نتیجه عمل را گویند.
- لب لعل - بطون کلام را گویند.
- فهم - آلت دریافتن را گویند.
- رام - محل تجلیات را گویند که از عالمان پوشیده بود.
- حاکم - اوامر شرع که بر سالک جاری دارند.
- تظلم - استغاثت بردن است به حضرت الهی از شر شیطان و نفس، یا از تقصیر خود.
- نسیم - باد یاد آورد عنایت بود.
- بام - محل تجلیات را گویند.
- چشم - صفت بصیری را گویند.
- شراب خام - عیش ممزوج را گویند.
- جام - احوال بود.
- اسلام - متابعت دین بود و اعمال متابعت.
- دام - مقادیر بی اختیاری را گویند.
- سلام - درود و محمّدت بود.
- عام - اوامر و نواهی بود که خلایق به آن امتثال نمایند.
- غم - پند و اندوه محنت و طلب معشوق را گویند.
- سیم - تصفیة ظاهری و باطنی بود.
- خم - موقف بود.
- خشم - ظهور صفات قهری را گویند بر خود.
- سیم - پرورش سالک را گویند.
- کین - تسلط صفات قهری بود.
- تاختن - ایقان اتیان الهی بود.
- آستان - اعمال و عبادت بود.

مهربان - صفت ربوبیت را گویند.

جانان - صفت قیومی که جمله موجودات قیام بدو دارد اگر آن رابطه به موجودات پیوسته نبود قیام عالم ممکن نبود.

دین - اعتقادی را گویند که از مقام تفرقه سر بر کرده باشد.

بیابان - وقایع طریق را گویند.

فروختن - ترک تدبیر و اجتهاد بود.

گرد کردن - تسلیم وجود است به حکم مقادیر و ترک تدبیر و اجتهاد.

بذل کردن - عدول بود از چیزی به چیزی و از غرضی به اغراض.

در باختن - محو کردن اعمال ماضیه بود از نظر باطن.

ترک کردن - قطع آمال از هر چیزی را گویند.

خاستن - قصد و عزیمت بود.

نشستن - سکینه بود.

رفتن - عروج بود از عالم سفلی به علوی.

آمدن - رجعت بود به عالم بشریت از عالم ارواح، یا از استغراق و سکر.

درون - عالم ملکوت بود.

بیرون - عالم ملک بود.

تابستان - مقام معرفت بود.

زمستان - مقام کشف بود.

بستان - محلّ گشادگی صفت بساطت را گویند عامتر از آن که مخصوص بُود به

چیزی.

ریحان - نوری بود که از غایت تصفیه و ریاضت حصول شده بود.

باران - نزول رحمت را گویند.

آب روان - فرح دل بود.

پای کوفتن - تواجّد را گویند.

دست زدن - محافظه و مراقبه اوقات بود.

چهره گلگون - تجلیات که در غیر ماده بود در خواب یا بیداری یا به عالم

بیخودی.

لب شکرین - کلام منزل که انبیا را به واسطه ملک و اولیا را به واسطه تصفیه

رسانند.

لب شیرین - کلام بی واسطه بود بشرط ادراک و شعور.

دهان - صفت متکلمی را گویند.

دهان شیرین - صفت متکلمی بود بطریق تقدیس از فهم و وهم انسانی.

سخن - اشارت و انتباه الهی بود.

سخن شیرین - مطلقاً اشارت الهی بود انبیا را به واسطهٔ وحی، و اولیا را به واسطهٔ

الهام.

در سخن - مکاشفات و اسرار اشارات الهی بود در ماده و غیر ماده، محسوس و

معقول.

گوهر سخن - اشارت واضح را گویند در ماده و غیر ماده، معقول و محسوس.

زبان - اسرار الهی بود.

زبان شیرین - امری را گویند که موافق تقدیر باشد.

میان - سابقه که در میان طالب و مطلوب بود از سر مقام و حجاب.

موی میان - نظر سالک بر قطع محب از خود و غیری.

جستن - جمعیت کمال معشوق است.

سلطان - جریان احوال بود بر عاشق چنانچه ارادت اوست.

هجران - التفات به غیر حق از درون و برون.

پیر مغان - اشاره به مرشد محقق.

کلبهٔ احزان - وقت حزن را گویند.

میدان - مقام شهوت را گویند.

چوگان - تقدیر جمیع امور بود بطریق جبر و قهر.

فغان - ظاهر کردن احوال درون.

مردن - طرف دور بود اندکی از حضرت حق.

ساریان - راهنمای بود.

ایمان - مقدار دانش بود.

حسن - جمعیت کمال را گویند.

آرزو - میل است به اصل خود به اندکی آگاهی، و علم به بعضی از اصل و مقصد.

گیسو - طریق طلب کمال را گویند.

سرو - علو مرتبه بود.

کمان ابرو - عرض سقوط بر سالک به سبب تقصیر، و باز به حکم عنایت ساقط ناکردن از درجه و مقام.

جفت ابرو - سقوط سالک از درجه و مقام به سبب کردن تقصیر، و باز تصعد او به حکم جذبه و عنایت به مقامی و درجه‌ای که بود.

طاق ابرو - اهمال کردن است در سقوط سالک از درجه و مقام به سبب تقصیر، گذاشتن را در آن تشویر ترقی بود.

شست و شو - برداشتن خُرده‌ها را گویند که از تقصیر در وجود آمده بود، و صفای حضور عاشق و معشوق را نیز گویند.

جست و جو - خرده‌گویی را گویند از هر طرف که باشد.

گفتگو - عتاب محبت‌آمیز را گویند.

کرشمه - التفات بود.

شیوه - اندک جذبه الهی که گاه باشد و گاه نه، که موجب غرور و غفلت نبود.

خانه - خودی بود.

کنه - ماهیت الهی بود از ادراک کافه عالمیان.

دستگاه - حصول جمیع صفات کمال بود با وجود قدرت بر هر صفتی.

تحلیه - متصف شدن به صفات کمالات را گویند.

دیده - اطلاع الهی بود.

مژه - اهمال اعمال است مرسالک را سرأ و جهراً، به حکم حکمت الهی.

تیر - اهمال ناکردن سالک سرأ و جهراً.

سبزه - عین معرفت را گویند.

چشم آهوانه - ستر کردن الهی تقصیرات سالک را از عین سالک، ولیکن آگاه کردن

سالک را از تقصیر که کرده باشد و از آن نیز که از غیر او بود.

شراب پخته - عیش صرف بود.

شرابخانه - عالم ملکوت بود.

میخانه - قدم مناجات بود.

خمخانه - غلبات و مهبط غلبات را گویند که از عالم دل است.

باده - عشق بود وقتی که ضعیف بود و این عوام را نیز بود.

- جرعه - اسرار و مقامات و احوال بود که در سلوک از سالک پوشیده بود.
- شبانگاه - ملکه شدن احوال بود.
- توبه - بازگشتن بود از چیزی ناقص به سوی کمال.
- زکوة - ترک و ایثار بود.
- کعبه - مقام وصول را گویند.
- خرقه - صلاحیت را گویند و صورت سلامت را نیز گویند.
- سجاده - سد باطن را گویند یعنی هرچه نفس در آن باشد.
- لاله - نتیجه معارف بود که مشاهده کنند.
- شکوفه - علو مرتبه را گویند.
- بنفشه - نکته‌ای را گویند که قوت ادراک در آن نکند.
- ترانه - آیین محبت را گویند.
- چهره - تجلیات بود که قابل اطلاع سالک بود.
- خال سیاه - عالم غیب را گویند.
- خط سیاه - غیب الغیوب را گویند.
- سلسله - اعتصام خلائق را گویند.
- سینه - صفت عالم الهیت را گویند.
- هدیه - ولایت بود به هر نوع که باشد از اجتناب و اصطفا.
- بوسه - استعداد قبولی کیفیت کلام را [گویند] علمی و عملی بود یا صوری و معنوی.
- غمکده - مقام مستوری را گویند.
- ده و دیه - وجود مستعار بود.
- آه - علامت کمال عشق بود که در بیان ناید.
- پرده - مانع که میان عاشق و معشوق بود.
- مستوری - تقدیس را گویند.
- تیزی - رد کردن اعمال عباد را گویند.
- سرکشی - مخالفت ارادت و مراد سالک را گویند.
- تندی - صفت قهاری باشد چنانکه مقتضای الهی بود.
- توانایی - صفت فاعل مختار را گویند.

توانگری - علامت حصول جمیع کمالات را گویند.

متواری - احاطه و استیلای الهی بود.

آشنایی - تعلق دقیقه ربوبیت به مخلوقات کلیه و جزئیّه بود چون تعلق خالقیت به مخلوقیت.

بیگانگی - اشتغال عالم الوهیت که به هیچ وجه تقصیر مماثلت و مشابهت ندارد.

کوی - مقام عبادت را گویند.

دلگشای - صفت فتاحی را گویند در مقام انس در دل.

جان افزای - صفت باقی ابدی را گویند که فنا را بدو راه نبود.

موی - ظاهر هویت را گویند یعنی وجود، که همه کس را به معرفت او علم حاصل است و به او راه نه.

پیشانی - ظهور اسرار الهی بود.

چشم خماری - ستر کردن تقصیر سالک را گویند لیکن کشف آن بر ارباب کمال که از او اکمل و اعلی و اجل باشد، میسر است.

می - غلبات عشق را گویند با وجود اعمال که مقارن سلامت باشد و این خواص را باشد.

ساقی - شراب رساننده بود یعنی مفیض اسرار الهی در دل.

صراحی - مقام مستی بود یعنی فرو گرفتن عشق جمیع صفات درونی و برونی را، و آن سکر اول است.

نیم مستی - آگاهی از استغراق، و نظر داشتن بر استغراق را گویند.

هشیاری - استقامت از غلبه عشق صفات درونی و برونی را گویند، و این صحو اول است.

زندگی - قطع نظر است از انواع اعمال در طاعت.

لاابالی - باک نداشتن از هر نوع که باشد پیش آید و بکند.

صبوحی - محاذیه را گویند.

غیوبی - مسافرت را گویند.

زروی - صفت سلوک را گویند.

سرخی - قوت سلوک را گویند.

سبزی - کمال مطلق را گویند. باقی گلها را قیاس کند به این رنگها که گفته شد از

- هر قبیل که باشد تاویل از آن گیرند.
- سپیدی - یکرنگی را گویند که به توجه تمام بود.
- کبودی - تخلیط محبت را گویند.
- بوی - آگاهی از معادات مساعدت او پیوستگی دل را گویند.
- نای - پیغام محبوب را گویند.
- روی - مرآت تجلیات را گویند.
- ماه روی - تجلیات در ماده بود وقتی که در خواب یا در حالت بیخودی باشد.
- گوی - مجبوری و مقهوری سالک باشد به سیر پیش چوگان تقدیر الهی.
- بیماری - قلق و انزعاج درونی را گویند.
- زندگی - قبول و اقبال را گویند.
- تندرستی - قرار ماندن دل را گویند.
- افتادگی - ظهور حالت را گویند.
- خرابی - قطع تصرفات و تدبیرات عقل بود.
- بیهوشی - مقام طمس بود.
- دیوانگی - ظفر یافتن احکام عشق را گویند.
- مدهوشی - استهلاک ظاهری و باطنی را گویند.
- بندگی - مقام تکلیف را گویند.
- آزادی - مقام حیرت بود.
- بینوایی - ناتوانی را گویند در سلوک.
- فقیری - عدم اختیار را گویند که علم و عمل از او مسلوک بود و روی شعوری به معارف کیفیات عالم تفرقه و دقایق باشد.
- کاظمی - بطی السیر را گویند.
- یاری - توجه خالص باشد که از اعمال، امید ثواب نداشته باشد.
- سردی - برد نفس را گویند.
- گرمی - حرارت که محبوب را بود.
- بیداری - عالم صحو را گویند.
- پاکبازی - توجه خالص باشد که از عمل نه ثواب خواهد نه علو مرتبه.

باری محتمل می‌نماید که سوای سید اشرف سمنانی، یکی دیگر از اصحاب کبیرالدین عراقی نیز - که در مجلس درس همو حضور داشته بوده - گفتار کبیرالدین را املاء کرده و به نام «اصطلاحات عراقی» خوانده باشد. و چون شهرت «عراقی»، در تاریخ ادب و عرفان فارسی‌زبانان، خاص فخرالدین ابراهیم بوده، بر اثر گذر زمان رساله اصطلاحات مذکور از تألیفات فخرالدین عراقی بشمار رفته و به این صورت رساله‌ای به این نام و نشان به وجود آمده است.

در پایان باید بگویم که: اولاً تاکنون نسخه‌ای شناسایی نشده و به ما نرسیده است که متضمن اصطلاحات عراقی - یعنی کبیرالدین - باشد آنچه از اصطلاحات او بازمانده، همان است که در گزارش سید اشرف دیدیم و خواندیم.

و ثانیاً آنچه تاکنون به نام اصطلاحات عراقی چاپ و منتشر شده آمیخته‌ای است از رشف‌الاحاظ و رساله کبیرالدین عراقی، بطوری که نه هیأت اصیل رساله اصطلاحات کبیرالدین عراقی است و نه صورت اصیل رشف‌الاحاظ، بل همچنان که گفتیم، آمیزه‌ای است از رشف حسین تبریزی و آنچه که مریدی از مریدان، به نام اصطلاحات از گفتار فرزند فخرالدین عراقی فراهم آورده است.*.

*. هنگامی که بنده در سال ۱۳۶۳ خورشیدی به تصحیح رشف‌الاحاظ پرداختم متوجه عدم اصالت اصطلاحات عراقی بودم و ۲۹ تا ۳۱ واژه‌ای را که در نسخه‌های اصطلاحات مذکور هست و در نسخه‌های معتبر رشف‌الاحاظ نیست وارد رشف‌الاحاظ نکردم، اما در آن روزگار سند مربوط به درس گفتن کبیرالدین عراقی را در خصوص اصطلاحات استعاری صوفیه ندیده بودم. یکی از منتقدان با شتابزدگی بر رشف‌الاحاظ - چاپ بنده - نقدگونه‌ای نوشت و چاپ آن رساله را به ناروا ناقص برشمرد (؟) اکنون که این سند موثق دردست است و نیز نسخه‌های معتبر رشف - که من آنها را هنگام تصحیح به مقابله برگرفته بودم و هم نیز افزونی ۲۹ تا ۳۱ واژه در نسخه‌های آمیخته رشف با اصطلاحات کبیرالدین، مؤید این نکته تواند بود که وارد کردن این ۲۹ یا ۳۱ واژه در رساله رشف کاری است نادرست، بطوری که رشف‌الاحاظ را از اصالت خواهد انداخت.

پیر بیابانکی و مذهبِ تقریب

مذهبِ تقریبِ مذاهب یا فرق اسلامی، و به تعبیری بهتر «مشرَبِ تقریب»، یکی از مباحثِ جاندار در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی محسوب است. از آنجا که صدمات و لطاماتِ فرقه‌گرایی و فرقه‌ستیزی به نزد پیشینیان ما - چه در بُعد کلامی و فقهی، و چه در بُعد سیاسی و اجتماعی - آشکار و پیدا بوده است، خواص و سرانِ اندیشه‌ور از هر قوم و فرقه‌ای را متوجّه مضارّ برخاسته از استبعاد فرقه‌ها می‌کرده و آنان را به سماحت‌هایی در زمینه آرای کلامی - فقهی و سیاسی - اجتماعی وامی‌داشته است. این گونه تفکر در تمدن اسلامی البته سابقه دیرینه دارد و اهالی این طرز تفکر در میان پیشینیان به «عدلیّ مذهب» شهرت داشته‌اند و در میان هر فرقه‌ای و در زمینه هر علمی از علوم اسلامی نمونه‌های آنان وجود داشته است که روش مذهبیِ آنان البته از سوی محققان منصفِ فرق اسلامی مورد تأیید و اقبال بوده است هرچند که اهل تبعیدِ مذاهب آنان را نکوهش کرده و حتی از دایرهٔ مذهبِ متبوعشان رانده‌اند. نمونه‌ها و نمایه‌های زیادی از اصحابِ تقریبِ مذاهب یا عدلیّ مذهبان - اعم از ائمه قرائت و برجستگان لغت و زهاد، عبّاد و اهل اشارت و موعظت - که از جبر و تشبیه و تعطیل و تجسیم اجتناب داشته‌اند در اثرِ ارزشمند عبد الجلیل رازی مجال انعکاس یافته است^۱.

یکی از عدلیّ مذهبان، که در چندین زمینه از زمینه‌های تقریب و نزدیک‌سازی و نزدیک‌نمایی فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی و حتی دسته‌های فکری و فرهنگی در سده‌های هفتم و هشتم هجری اهتمامی درخور تأمل داشته است پیر بیابانکی است:

۱. نک: بعض مطالب النواصب فی نقض «بعض فضائح الروافض»، به کوشش میر جلال الدین محدّث، تهران، ۱۳۵۸، صص ۲۱۲ به بعد.

احمد بن محمد بن احمد، مشهور به علاءالدوله سمنانی.^۱ او در خانواده‌ای زاده شده است: (۶۵۷ ق) که به اصطلاح امروزی «دورگه» بوده‌اند، پدرش ملک شرف‌الدین محمد بن احمد بیابانکی در عهد ارغون مغول ملک بغداد بود^۱ که از جانب مادر به متقدیان می‌رسید از نسل عبدالله بن الحسین اصغر، اما به مذهب شافعی بود.^۲ مادرش نیز ظاهراً در فروع به مذهب شافعی عمل می‌کرد، با اینهمه علاءالدوله در فروع مذهب نه راه پدر و نه طریق مادر را رفت. در کودکی در مکتب خانه‌های سمنان مختصری از معارف عصری را فراگرفت و به قول خود «فضلیات» دیوانی را آموخت و از قرآن سُور فاتحه و نصر و قُلْ اِنَّ اَرْبَعَهُ را یاد گرفت و از نوجوانی به دربار ارغون مغول پیوست و بر اثر استعدادهایی که داشت به سلطان نزدیک شد تا آنکه پس از ده سال خدمت در ۶۸۳ ق از همکاری با دستگاه مغول توبه کرد و به تفتیش و تنقیب آرای اسلامی و تحصیل علوم دینی روی آورد.^۳ پس از جدایی از دیوان مغول نخستین انگیزه‌ای که در او خانه کرد و بیدار شد دفاع از حوزه شریعت و سنت محمدی بود. در عصر او یکی از ابتلاآت جهان اسلام نفوذ آرای بخشیان بودایی بوده است که علاءالدوله با جد و جهدی بلیغ بر آراء و پسندهای مذهبی آنان نقد و ایرادهای دقیق و رسا وارد کرد و از نفوذشان حتی در دستگاه مغولان کاست.^۴ یکبار هم که ارغون از او باصرار می‌خواست تا در دستگاهش بماند و به این جهت بر سنت احمدی انتقاد می‌کرد و می‌گفت: «محمد تو نسقی در میان خلق نهاده است چنانکه مردمان به ریختن خون رغبت کنند و کشتن آدمی از آن نسق او لازم می‌آید، جایی که تو شکستن شاخ گیاهی را گناه می‌دانی، بنگر که سنت محمد تو چه گناهی عظیم است! علاءالدوله در سخن او آویخت که چون؟ ارغون گفت: نه محمد لشکر خود را

۱. خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرّخ، مشهد، ۱۴/۱.

۲. ابن عنبه، الفصول الفخریه، به کوشش سید جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱؛ قیاس کنید با ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیه، تحقیق عبدالعلیم خان، بیروت ۱۴۰۷، ۲۴۸-۲۴۹.

۳. نک: علاءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوۃ والجلوة، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۲۹۶ به بعد.

۴. نک: علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، به کوشش ن. مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶، ۷۰، ۸۱-۸۴، ۲۴۶.

گفته است که با کافران جنگ کنید، اگر ایشان را بکشید شما به بهشت روید و اگر ایشان بکشند هم شما به بهشت روید؟ این نسق، رغبت جنگ را بیفزاید و از هر دو طرف بیشتر کشته شود. قضا را خود باغبان در برابر ما اره در دست داشت و درختی را عمارت می‌کرد و شاخهای آن را می‌برید و می‌انداخت، ارغون را گفتم: نه این باغبان را هر سال چندین اجره می‌دهی؟ گفت: آری. گفتم: چرا شاخهای سبز را می‌برد و می‌اندازد؟ گفت: باغبان است دانسته می‌کند، آنچه بریدنی است می‌برد تا شاخهای دیگر قوت گیرد و آن آبی که شاخهای بد می‌کشند آن شاخ نیک بکشد و بَر دهد. گفتم: این عالم باغ خداست و محمد صلی الله علیه و آله و سلم باغبان، و خلق چون درختان. محمد علیه الصلاة والسلام می‌داند که کافران شاخهای بدند و مسلمانان شاخهای نیک؛ شاخهای بد را می‌برد یعنی کافران را می‌کشد تا مسلمانان بفرات خاطر توانند بندگی حق کردن، و آن نعمت که کافران می‌خورند و معصیت می‌کنند مسلمانان بخورند و طاعت کنند...»^۱.

این همه، البته از تعلّی تفکّر آمیز علاءالدوله نسبت به شریعت و سنت محمدی حکایت دارد که نه تنها او را از همه ناز و تنعم دربار مغول مجتنب ساخت بلکه اندیشهٔ ثنوی «حکومت اسلامی» را در وی پروراند که او در سیمای رسول اکرم (ص) هم قوت ولایت نبوی می‌دید و هم تأیید رسالت نبوی، و هم حکومت و پادشاهی^۲. تا جایی که ابراز می‌داشت که چون مغولان و ترکان بر مسلمانان مسلط شدند و چون آنان بر پایهٔ شریعت محمدی حکومت نمی‌کردند، هم عالم اسلام خراب شد و هم حکومت آنها بقایی نیافت^۳.

بی‌گمان گرایش دلسوزانه و عمیق پیر بیابانکی به شریعت اسلامی از جمله علل و عوامل عمده‌ای است که او را به اندیشهٔ تقریب مذاهب واداشته است خاصه که در روزگارش می‌دیده است که عالم اسلام از سوی شرق در زیر سُم اسبان تترار لگدکوب شده است و از سوی غرب هم فرنگیان صلیب‌دار سیئهٔ آن را مجروح می‌داشته‌اند و در چنین حالی حاکمان جهان اسلام هم که بر پایهٔ شرع محمدی حکومت نمی‌کردند^۴

۱. چهل مجلس، پیشین، صص ۱۵۲-۱۵۳. ۲. نک: العروة، پیشین، ۲۸۰.

۳. همان مأخذ، همانجا، قس: چهل مجلس، پیشین، ۱۲۴.

۴. نک: چهل مجلس، ۱۲۴.

و عدل آنان با عدل سلاطین غیر مسلمان چون کپک‌خان البته درخور قیاس نبوده است.^۱ دانشمند مذهبی و ارباب عمام - که نماینده‌های فرق مذهبی بودند - هم‌چنان در عصبیتهای مذهبی انغمار داشتند و بر سر همدیگر می‌کوفتند که آنچه اصل بود و مایه سعادت، مجال ظهور و بروز نمی‌یافت. یکبار که در دستگاه سلطان محمد اولجایتو به سال ۷۰۷ ق میان مولانا قطب‌الدین شیرازی و مولانا نظام‌الدین فقیه حنفی بحث از نکاح مطرح شد، قطب‌الدین «بر سبیل استهزاء و افسوس مسئله نکاح مخلوقه من ماء الزنا القا کرد و سؤال نمود. مولانا نظام‌الدین در جواب روایتی بی‌فکر و تردد داد، گفت که این مسئله در مذهب امام شافعی بر این وجه نیست که شما تقریر می‌فرمایید، و معهذا معارض است به مسئله نکاح مادر و خواهر. میان فریقین نزاع متمادی شد، ایشان منکر شدند که در مذهب ابوحنیفه این مسئله نیست، نظام‌الدین از منظومه [ای] که ملخص‌ترین کتب فقه حنفیان باشد این بیت بخواند:

ولیس فی لواطه من حد ولا لوطی الاخت بعد العقد

وزراء رنجیدند و زمانی خموش شدند و به همدیگر می‌نگریدند. سلطان از سر غضب از آن مجلس برخاست و به وثاق رفت، قتل‌فشاه با دیگر امرا گفت که این چکار بود که ما کردیم و یاسا و یسون چنگیزخان و پدران خود بگذاشتیم و به دین عرب رو آوردیم که به چندین قسم منقسم است و این رسوایی میان ایشان قائم که با مادر و دختر این حرکت می‌کنند، ما به دین اسلاف خود می‌رویم. و میان تمامت امراء و خوانین و اصحاب اردو این خبر شایع شد همه متنفر شدند و هرکه را از اصحاب عمام می‌دیدند طنز و افسوس آغاز می‌کردند...»^۲.

این همه قلمرو اسلام را دچار فتنه و غوغا می‌داشته است و مسلمانان را که می‌بایست در دفع خصم اصلی اهتمام کنند گرفتار عصبیت مذموم مذهبی کرده بوده است. به همین جهت علاءالدوله می‌کوشیده تا تعصب مذهبی و آفاتی را که بر اثر آن به عالم اسلام راه یافته است، تبیین کند. به همین اعتبار او خود به مذهب موروثی پدر - که شافعی بود - ذهنیتش را محدود نداشت با آنکه ارکان پنجگانه

۱. نک: همان مأخذ، ۱۵۷.

۲. نقل به اختصار از حافظ ابرو، مجمع التواریخ، خطی ملک، ۳ / ورق ۲۳۷ الف - ب.

اسلام را در مالابده منه فی الدین برپایه آرای محمد بن ادریس شافعی بازنوشت^۱. اما هرگز در سرتاسر حیات عرفانی خود نکته‌ای که بر استبعاد مذاهب بیفزاید و مذهب‌گوییهای خُنک و بارد را بنماید مطرح نکرد بلکه به رغم آن در گفتار و نوشتار کوشید تا متابعان فرقه‌های مذهبی را از عصبیتهای مذموم برحذر دارد و احساسات تند و تیز آنان را نسبت به یکدیگر تلطیف کند و آرای مذهبی آنها را درخور تطبیق و تلفیق بنماید. به این لحاظ او آگاهانه به تفتیش مذاهب پرداخت، خودش می‌نویسد: «چون تفحص کردم یافتم که جبریه غلوکننده بودند در توحید، و قدریه مقصر بودند در آن، و معطله در تنزیه از حد گذشته بودند و مشبهه بی ادب بودند در وصف او سبحانه و تعالی، و خارجی سفیه و بی دیانت بودند در طعن اهل بیت طهارت، که حق تعالی خود مدح‌کننده ایشان است و پاک‌کننده وجود آن خاندان، و فرموده امت را به محبت خاندان پیامبر، بقوله سبحانه: قُلْ لَا اسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِی الْقُرْبٰی (شوری، ۲۳/۴۲). و دیدم جهله رافضی را که سب می‌کند حرم رسول را، و تابعان چهار امام (اثمه اربعه اهل سنت) را دیدم که غیبت همدیگر می‌گفتند و تشنیع می‌کردند بر مذهب امامی دیگر. چنانکه حنفی تشنیع می‌کرد شفیعون را در این شاء الله گفتن، و شفعوی همچنین تشنیع می‌کرد بر حنفی...»^۲. بر اثر چنین تفحص و دریافتی، علاءالدوله به طریقی هدایت شد که پیشینیان از آن به «مذهب عدل» عبارت می‌کرده‌اند و ما امروز از آن به «مذهب تقریب» تعبیر می‌کنیم.

از آنجا که عصر پیر بیابانکی عصر ستیزهای مذهبی و فرقه‌ای در جمیع ابعاد آن - اعم از وجوه سیاسی و اجتماعی و کلامی و فقهی بوده است - او در همه وجوه مزبور نقد و نظرهایی را مطرح داشته است تا استبعاد مذهبی را که اصل دین و شریعت محمدی را دچار وقفه و تعطیل می‌داشته است، از میان بردارد. به همین جهت در نگارشهای او مشرب تقریب مذاهب نه تنها به جهت اجتماعی مطرح شده است بلکه از جهات عدیده کلامی، فقهی، اخلاقی و حتی تلطیف‌نمایی درگیریهای میان اصحاب علوم عقلی و شرعی رخ می‌نموده، نیز رسیدگی شده است.

۱. نک: مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، به کوشش ن مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹، صص

۱۲۵-۱۳.

۲. نقل به اختصار و اندکی تصرف از العروة، پیشین، ۳۰۷-۳۰۸.

اساساً علاءالدوله سمنانی چونان هر عدلی مذهبی دیگر با هرگونه تعصب مذموم و با طرح مذهب گوییهایی ضد مذهب و ضد اخلاق مذهبی مخالف است، او مقصود اصلی از دین و مذهب را فلاح و سعادت بشر محسوب می داشته، و «تعصب مذهب» را - خاصه که وجه مذموم داشته باشد - البته مایه اصلی فساد و تباهی مذهب و دین تلقی می کرده است.^۱ در عهد او بوده اند متابعان مذاهب مختلف که به استناد «اختلاف اُمتی رحمة»، شق نخست حدیث را که «اختلاف» است برمی گرفته اند و چگونگی و کیفیت آن اختلاف را که اسباب «رحمت» بوده است، ترک می گفته و به «هوای خود هر کسی زبان در طعن امام دیگر دراز» می کرده اند.^۲ به همین جهت وقتی علاءالدوله می شنیده است که حنفیان بر شافعیان به خاطر اختلاف در لفظی که در ساختارهای زبانی ابوحنیفه و شافعی بوده است طعن می کرده اند، در مجالسش مطرح می داشت که اختلاف مجتهدان حنفی و شافعی پایه و اساسی ندارد در این که «ابوحنیفه می گوید: ما عبدناک حق عبادتک و لکن عرفناک حق معرفتک» و امام شافعی می گوید: ما عبدناک حق عبادتک ای ما عرفناک حق معرفتک، زیرا هر دو راست می گویند، آنکه امام شافعی می گوید که «ترا نشناختم چنانچه حق شناختن تست» بدین معنی می گوید که درک کنه ذات او تعالی بشر را محال است از برای آنکه معنی ادراک احاطه باشد من کل الوجوه، و او تعالی بر کل اشیاء محیط است که این بکل شیء محیط، و چگونه محاط علم بشر گردد؟ پس چون علم بشر محیط ذات او نتواند شد من کل الوجوه ادراک نتواند کرد. چون ادراک نباشد معرفت - چنانچه حق معرفت است - حاصل نیاید. و آنکه امام ابوحنیفه می گوید که: ما عبدناک حق عبادتک و لکن عرفناک حق معرفتک. یعنی ترا شناختم چنانکه حق شناختن تست، نه بدان معنی می گوید که محیط گشتیم بر کنه ذات تو، بلکه می گوید که معرفتی که از طرف ماست ترا، چنانکه حق خداوندی تست، نشناختم، یعنی عجز خود را در عبادت تو بشناختم و بدانستیم که عبادت تو چنانکه حق عبادت است بجای نیاوردیم» پس هر دو قائل مصیب و صائب باشند و اختلاف در حق آنان و طعن در شأن آن دو از صواب دور.^۳

۱. نک: علاءالدوله سمنانی، همانجا.

۲. چهل مجلس، پیشین، ۲۶۱.

۳. چهل مجلس، پیشین، ۱۵۵-۱۵۶.

اختلاف مذهبی و تعصب فرقه‌ای در روزگار پیر سمنان البته گاه چنان دراز دامن می‌گردیده که از طعن و لعن زبانی فرا می‌رفته و موجب فتنه و غوغا در میان مسلمانان می‌گشته است. یکبار در اصفهان در عهد سلطنت خدابنده الجایتو که فرمان داده بود تا بجای نام خلفای اربعه در خطبه نماز جمعه، نام دوازده امام (ع) را بگذارند، بین شیعیان و سنیان نزاعی سخت درگرفت. این نزاع که سالیانی دراز بطول انجامید و به قول ابن بطوطه قسمت زیادی از اصفهان را به ویرانی کشاند^۱ و حتی بسیاری از مترسمنان اهل فقه و مذهب و علمای عوام را در بغداد و شیراز نیز به جان هم انداخت^۲، وقتی پیر بیابانکی از آن آشوب و فتنه آگاهی یافت به امام جمعه اصفهان - که بانی این فتنه بود - مطرح داشت که «تو مرد عاقل چرا چنین کردی؟ آخر نمی‌دانی که امیرالمؤمنین ابوبکر رضی الله عنه بعد از رسول خطبه گفت و نام کسی نبرد غیر از نام خدای تعالی و رسول او، و بعد از او عمر رضی الله عنه در خطبه نام ابوبکر نگفت و عثمان نام عمر نگفت و علی (ع) نام عثمان نگفت و حسن (ع) شش ماه خلیفه بود نام چهار یار نبرد... چون نوبت به عباسیان رسید ایشان خواستند که نام خود را در خطبه درج کنند، دانشمندان گفتند: اگر به همه حال چنین خواهد بود، اول نام خلفای اربعه باید گفت بعد از آن از شما، تا خلق عیب نکنند. بدین سبب نام ایشان در خطبه آوردند. پس معلوم شد که ذکر خلفا در خطبه نه فرض است نه سنت، و نشان دادن فتنه در میان مسلمانان فرض. پس تو مرد عاقل به تقلید عوام چرا کار باید کرد آخر ترک کردن بهتر از آن باشد که فتنه انگیزختن، که خون چندین مسلمان ریخته شود... وانگهی جایی که به قول عباسیان ششصد سال ذکر خلفا توان کرد در خطبه، اگر ده روز ذکر فرزندان رسول علیه السلام کنند که هر روزه در پنج نماز در تحیات ذکر ایشان می‌کنند و صلوات می‌فرستند، چه زیان دارد؟!»^۳

پیر بیابانکی یک عارف است و در فروع شافعی، او از ۲۵ سالگی در صف خانقاهیان قرار گرفته و تا پایان عمر در خانقاه زیسته و مریدانی بسیار تربیت کرده و ارشاد، و دهها اثر کوتاه و بلند در زمینه معارف خانقاهی ساخته است. در روزگار او اختلافات مذهبی و مذهب گوییهای فرقه‌ئی به خانقاهها هم سرایت کرده بود.

۱. نک: سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحّد، تهران، ۱۳۷۰، ۲۴۶/۱.

۲. نک: ابن بطوطه، همانجا، ۲۵۲/۱-۲۵۴. ۳. چهل مجلس، پیشین، ۲۶۵-۲۶۶.

نشانه‌هایی در نگارش‌های عرفانی سده‌های هفتم و هشتم هجری هست که حکایت از مذهب‌گرایی در عرفان اسلامی دارد. این که در اواخر سده هشتم دقیقاً عرفان شیعی و عرفان سنی در خانقاهها رُخ نمود در پی نشانه‌های نخستین آن مشهود گشت که یک قرن پیش از آن در نگارش‌های خانقاهیان و در ذهنیت سالکان وجود داشت. بر اثر چنین نگره و بینشی در میان سالکان و خانقاهیان اندیشه سنجش مقام و منزلت ائمه اطهار علیهم‌السلام با پیشوایان و ائمه مذاهب اربعه پیش آمد و نیز قیاس خاندان رسول (ص) با مشایخ عرفان باب شد. سنجش‌های بی‌وجه و دریافتها و برآوردهای بی‌رویه‌ای هم که اهل ظاهر و عوام ناآگاه در این زمینه صورت می‌دادند و هریک از طرفین در نکوداشت پیشوایان مذهب خویش و فروداشت امامان مذاهب دیگران اهتمام می‌نمودند البته رهروان ائمه و بی‌سواد خانقاهی را تحت تأثیر قرار می‌داد و آنان نیز همان سنجش‌های بی‌وجه و ناهماهنگ را در درون خانقاهها رواج می‌دادند. علاءالدوله سمنانی که پایه و اساس این برآوردها و قیاسها را می‌شنید، بر اثر سیرت تقریب به دفع و رفع ستهندگیهای مذهبی در حوزه خانقاهها همت می‌گماشت و در مجالس خود می‌گفت:

«و طریقه‌ای که محض صواب است آن است که ائمه مجتهد را بزرگ دانند و طعن نکنند... و شما را می‌باید که ائمه اهل بیت را بس معظم دانید و در حق ایشان متابع عوام اهل سنت نباشید، چه [عوام اهل سنت] به سبب غلو روافض و دروغهایی که در حق ائمه اهل بیت گفتند، ایشان را چنانچه حق ایشان است عظمی نمی‌نهند. می‌پندارند که ابوحنیفه و شافعی و بایزید و جنید از ایشان بزرگتر بوده‌اند و نمی‌دانند که ابوحنیفه مفاخرت به محبت جعفر صادق می‌کرد رضی الله عنه، و شافعی به مداحی اهل بیت می‌نازید و بایزید و جنید اگر خاک پای ایشان یافتندی توتیای چشم خود کردند. و ایشان را مقامی بوده است که زبان از تقریر آن عاجز آید»^۱.

مذهب و مشرب تقریب در نظر علاءالدوله چیزی نبوده است که فقط با جنبه سیاسی - اجتماعی آن ملحوظ باشد بلکه او به این موضوع از جمیع روزه‌های عقیدتی، عرفانی و فرهنگی می‌نگریسته است. حتی در عرفان، او هرگز چونان یک

خانقاهی جزمی به اصول و معارف عرفانی ننگریسته است. به نظر او حتی کشف و شهود هم اگر راهبرنده به حضرت دوست نباشد چیزی است نازیبا و ناخوش، و به استناد خودش:

به هرج از راه باز آفتی چه کفر آن حرف و چه ایمان

به هرج از دوست وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا^۱

این بیت سنائی که پیر بیابانکی دهها بار در نگاشته‌هایش به آن استشهاد کرده است اساس و پایه اندیشه تقرب را در نظر وی تبیین می‌دارد. نقد و نظرهای اجتماعی و جاندارانی که او دربارهٔ روشهای خانقاهی عصرش موضوع کرده است و نقد و تعریضهایی که وی در باب مرقع پوشان خام مطرح داشته است و به کرات گفته است:

پوشیده مرقع‌اند ازین خامی چند نارفته رهی صدق و صفا گامی چند

بگرفته ز طامات الف لامی چند بدنام‌کنندهٔ نکونامی چند^۲

همه از مشرب عدلی مذهبی و نگرهٔ تقرب او حاکی است. او هیچ پروایی ندارد که در عین صاحب‌نظری در حوزهٔ فقه شافعی و آگاهی از فقه حنفی، موازین فقه جعفری را اساس و پایهٔ کنش و رفتارهای مذهبی خود سازد. اجتناب او از خوردن گوشت خرگوش یکی از بارزترین نمایه‌هایی است که سیرت تقرب مذهبی او را در بُعد فقهی نشان می‌دهد. گوشت خرگوش - که خوردن آن در میان اهالی مذاهب اربعه تحلیل شده است -^۳ در نظر پیر سمنان بر پایهٔ فقه جعفری تحریم شده است. حرام دانستن گوشت خرگوش هم از سوی او یک امری شخصی و خصوصی نبوده است که «چون به خلوت برود» خلاف آن را در حوزه عمل انجام دهد، او در ملأ عام و در مقابل حاکمی حنفی چون امیر نوروز تحریم مسأله مذکور را تبیین می‌کند به این گونه:

«در این حال مرا حکایت امیر نوروز یاد آمد آنگاه که در خراسان بود من رفته

۱. نک: بیان الاحسان، در مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، پیشین، ۲۳۹-۲۴۰.

۲. العروه، پیشین، ۳۱۱.

۳. تحلیل و هم کرامت خوردن گوشت خرگوش را فقهای اهل سنت بر پایهٔ احادیثی که می‌شناخته‌اند، مطرح داشته‌اند. نک: ابن ماجه، سنن، کتاب الصید، احادیث شماره ۳۲۴۴ و ۳۲۴۵.

بودم به زیارت مشهد طوس، او بشنید با پنجاه سوار در عقب من بیامد و گفت: می‌خواهم که مادام که در خراسانی، با تو باشم. باری چند روز صحبت افتاد، یک روز آمد و خرگوش آورد که من خود زده‌ام بخور. گفتم: خرگوش هرکس زند، نخواهم خورد. گفت: چرا؟ گفتم: به قول امام جعفر صادق حرام است چون از بزرگان یکی حرام داشته است، ناخوردن بهتر باشد. برفت و ساعتی دیگر باز آمد با او دانشمندی ملازم بود، فقیه بخائی با خود بیاورد، این دانشمند پرسید که خرگوش را به چه سبب حرام می‌گویی؟ گفتم: به قول امام جعفر صادق. گفت: او نیز در این قول متمسکی داشته باشد، تقریر باید کرد. گفتم: متمسک او قرآن است، به دلیل نص می‌گوید. گفت: در قرآن کجاست؟ گفتم: در تورات صریح فرموده که خرگوش حرام است و در قرآن فرموده که *أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدِيهِمْ أَفْتَدَهُ* (۹۰/۶) معنی اینست که اقتدا کن به آن. پس هرچه در تورات حرام کرده شد که در قرآن به حلالی آیت ناسخ نیامده باشد آن برقرار خود حرام باشد و در قرآن جایی نیامده است که خرگوش را بر شما حلال کردیم. حرام باشد بدین معنی»^۱.

با آنکه پیر بیابانکی در مواردی دیگر نیز از فقه جعفری متابعت کرده است و مسائلی چون نکاح و طلاق را بر مبنای نظر امام جعفر صادق (ع) مورد تأکید و تأیید قرار داده است^۲، با اینهمه مهمترین نکته‌هایی که او در زمینه مذهب تقریب موضوع داشته نزدیک کردن آرای متکلمان است و کمرنگ نمودن نثار و ستیزی که آنان در مباحث کلامی به جامعه مسلمان هدیه کرده بودند. او که در حدود ۷۱۲ هجری به تقریب اندیشه‌های کلامی در جهان اسلام پرداخته بود و در بیان الاحسان لأهل العرفان موضوع مزبور را تنقیب کرده بود^۳ در سالهای پس از ۷۲۰ هجری در اثر مفصل‌ترش - العروة لأهل الخلوة والجلوة - بتفصیل و با دقت بیشتر این زمینه را مورد توجه قرار داد و حتی عنوان بحث مذکور را صریحاً با هیأتی مطرح داشت که ناشی از مشرب تقریبی و دیده‌وری عدلی اوست: «در توفیق دادن میان اقوال مختلفه»^۴.

۱. نک: چهل مجلس، پیشین، ۱۵۸.

۲. نک: همانجا، ۱۹۵؛ قس: ابن ماجه، سنن، ۶۵۲/۱.

۳. نک: مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، پیشین، ۲۰۲-۲۳۶.

۴. العروة، پیشین، ۹۹، ۴۰۵.

علّت توجه بیش از حدّ پیر بیابانکی به تقریب آرای کلامی و فلسفی در جهان فرهنگی - عقیدتی اسلام البتّه به خاطر طرح نظرهای جدایی افکنانه‌ای بوده است که از این جهت متوجّه متابعان فرهیخته و یا دانشی فُزُق نیز می‌شده است. از روزگاری که در سده پنجم هجری ابو حامد غزالی (متوفی ۵۰۵ ق) به هدم و هتک الهیات و نبوّات فلاسفه اهتمام کرد و بصراحت آرای کلامی ابو نصر فارابی و ابن سینا را در خور توبیخ و تشنّیع برشمرد^۱، دیگر متکلمان اشعری به هر صورت که توانستند نه تنها از تفصیح فلسفیان کوتاهی نکردند بلکه متکلمانی را هم که اشعری مشرب نبودند به بهانه فلسفی اندیشیدن و تعلّقشان به آرای فلسفی درخور طرد و رد از حوزه دین و دیانت می‌دیدند. دو سه دهه پیش از ولادت علاءالدوله سمنانی، شهاب الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲ ق) در تشنّیع و حتّی تفسیق فلاسفه و متابعان آرای کلامی آنان سعی بلیغ کرد و با تألیف رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه این دسته از دانشیان و متفکران عالم اسلام را به نام «مخانیث الأمّه» تشهیر کرد^۲. در عهد خود علاءالدوله نیز ستیز بین اهل شرع و متکلمان فلسفی البته تشدید شده بود و متابعان آنان - که در سطوح و طبقات فکری زیرین تر قرار داشتند - البتّه در ورای ستیزهای مذهبی و فرقه‌ای - از این صداع و نقار کلامی - فلسفی هم بهره می‌گرفتند و در کوپ ارباب و اصحاب مذاهب مخالفشان درگیریهای ذهنی و تجریدی اهل شرع و متکلمان فلسفی را به هیأت عملی مجال بروز می‌دادند. این نقار کلامی و فلسفی البتّه تا وقتی که به صورتهای مناظره و جدل و یا بحث و فحص در میان دانشیان درخور مذاقه می‌نمود، در غنا و ثروت اندیشگی فرهیختگان مسلمان هم مؤثر می‌افتاد اما در حوالی عصر پیر بیابانکی این درگیریها به طبقات فکری پایین تر و حتی به عوام مردم انتقال یافته بود و به عنوان حربه‌ای در دست مذهب گویان قرار گرفته بود و ضایعاتی دردآور متوجه دین و فرهنگ و تمدن جهان اسلام کرده بود. از یکسو ارباب دیوان از همین حربه بهره می‌بردند و متکلمان و عارفان روشن بین را - که در تقریب مذهب و تجانسهای مذهبی اهتمام داشتند - از یار و دیارشان تبعید

۱. نک: نهافت الفلاسفه، خصوصاً مقدمه و مؤخره مؤلف.

۲. نک: رشف النصائح الایمانیه، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۷۷.

می‌کردند.^۱ از دیگر سوی متعصبان اهل مذهب و هم دولتمردانی که در تفرقه و جدایی اهل شرع و فرهنگ تمکن و تحکم خویش را می‌یافتند، بسیاری از نگارشها و مصنفات کلامی و فلسفی را به اصطلاح خودشان «غسل تطهیر» می‌دادند^۲ و علمای مذهب از این حربۀ بُزَن در طرد و نفی علوم وابسته به فلسفه و کلام، همچون فلکیات و نجومیات و ریاضیات و هندسیات بهره می‌بردند.^۳ که خود باعث خشکیدن سرچشمه بحث و فحص علوم دقیقه در تمدن اسلامی گردید و تمدن اسلامی را به لحاظ علمی دچار وقفه و رکود گردانید. و حتی اسباب تسندرویهایی برخی از متفلسفان و نیز وسیله طرح مسائل نااستوار از سوی متشرعان را فراهم آورد. چنانکه پیر سمنان بصراحت در مجالسش گفته است: «خلافی که اهل شرع را با حکما افتاده از بی‌انصافی هر دو قوم است، اگر اهل حکمت سخن متکلمان را در شَقّی که بالای طور عقل است مصدق دارند از ضلالت خلاص یابند و اگر اهل شرع سخن حکما را در شَقّی طور عقل مصدق دارند از تشنیع جهالت برهند. چون خلاف محکم شد ساکن ساکن هریک اثبات خود را، سخن خصم را رد می‌کرد تا حکما به جایی رسیدند که انبیاء را علیهم الصلاة والسلام انکار کردند و متکلمان در نفی ایشان چیزهایی گفتند که عقل سلیم برایشان خندیده».^۴ همین حربۀ وقتی از طریق ارباب دیوان و نیز از راه منبر به عامۀ مردم منتقل می‌شد آنان را در طرح تعصب‌های مذهبی و فرقه‌ای آماده‌تر و جسورتر می‌ساخت و ذهن و زبان‌شان را در تکفیر اهلای دیگر مذاهب اسلامی تشحیذ می‌کرد. به همین جهت پیر بیابانکی این صداع و نقار را که در عصر او طبقات دیوانی، تشریعی و خانقاهی را فرا گرفته بود، درخور توجه جدی می‌دانسته است. جدّ و سعی بلیغ وی در تقریب آرای کلامی از آنجا آشکار می‌شود و پیدا، که او برپایه حدیث تفرقه، آرای متکلمان و فلسفیانی را که در الهیات و نبوّات اسلامی سخن گفته‌اند، در هفتاد و هفت فصل و «قائل» مورد رسیدگی قرار داده و در

۱. به عنوان نمونه نک: مجموعه آثار فارسی تاج‌الدین اشنوی، به اهتمام ن. مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸، صص ۱۱-۱۳.

۲. برای نمونه غسل دادن این دسته از مؤلفات که نزدیک به عصرِ علاءالدوله سمنانی روی داده است نک: سپهروردی، شهاب‌الدین، رشف النصائح الایمانیه، پیشین، ص ۸۴.

۳. برای نمونه نک: همان مأخذ، ۲۸۱، ۳۳۵.

۴. چهل مجلس، پیشین، ۲۰۲.

همه موارد کژتابیهای آرای متکلمان و فلاسفه را توضیح و تفسیر کرده و از اصحاب مذاهبِ گوناگون خواسته است که صاحبان آرای مزبور و نیز متابعان آنان را به خاطر این که مثلاً رؤیت خدا اثبات می‌کنند و یا نفی رؤیت می‌نمایند^۱ و یا به علم کلی حق قائلند یا به علم کلی و جزئی^۲، یا کلام حق تعالی را قدیم می‌گویند و نامخلوق یا مخلوق می‌گویند و محدث^۳، یا به تشبیه می‌پردازند و جبر اثبات می‌نمایند^۴، تکفیر نکنند، بلکه مواردی از آرای فرق دیگر را که اهل رأی و نظر مطابق حق نمی‌یابند تبیین کنند و متابعان آن مذاهب را بی‌آنکه حتی تجهیل نمایند. تنبیه کنند و به آگاهی و استدراک بخوانند.

البته علاءالدوله سمنانی، با طرح اندیشهٔ تقریب در خصوص آرای کلامی، مورد نقد و تعریض دانشیان روزگارش - که عدلی مذهب نبوده‌اند - قرار گرفته است که «تو همهٔ فرقه‌ها را عذر خواستی و همه را اهل نجات داشتی و کسی را از این هفتاد و هفت فرقه کافر نگفتی، پس حدیث صحیح چیست که می‌فرماید: زود باشد که بر متفرق شوند امت من به هفتاد گروه و همهٔ ایشان در آتش باشند مگر یک فرقه که بر حَقِّند»^۵، با این همه، او پاسخ این عده را - که اهل استبعاد مذاهب بوده‌اند - چنین می‌داده است که مسلمان مؤمن را «احتیاط و حزم و تقوی مقتضی این باشد که به تکفیر مسلمانان مبادرت ننماید... و داند که عارف کسی باشد که فارغ از این اختلافات، مطلع باشد بر مجاری اقدار از حضرت جبار، که همه مخلوقات را که آفریده از دو مظهر آفریده: یکی قهر و دیگر لطف. و این سرای کسب آن مظاهر گردانیده... و ملایکه و شیاطین را وسایط آن دو مظهر فرستاده و فرموده که رحمت من بر غضب من سبقت گرفته و رحمت من همه کسی را و همه چیزی را فرا رسیده. پس روا نباشد برای بیمار و عقل بی‌انوار در کارخانهٔ حق دلیری کردن و تعصب و جهل را نام دینداری نهادن»^۶.

۱. نک: العروه، ۱۲۵-۱۲۹.

۲. همان مأخذ، ۱۳۴-۱۳۸.

۳. همان مأخذ، ۱۶۲ به بعد.

۴. همان مأخذ، ۱۱۵-۱۱۶.

۵. همان مأخذ، ۲۱۰، عین لفظ حدیث تفرقه به این گونه است: افرقت بنو اسرائیل علی احدى وسبعین فرقة والنصارى علی الثنتين وسبعین فرقة وسنفرق امتی علی ثلاث وسبعین فرقة، کُلها فی النار الا فرقة واحدة / نک: فرق الشیعة نوبختی، ۴۷-۵۰؛ ابن خطیب بغدادی. شرف اصحاب الحدیث، ۲۴.

۶. همان مأخذ، ۲۱۱-۲۱۲.

شکایتِ پیرِ تسلیم با پیرِ بیابانکی

مسائل و مفاهیمی که در سده هشتم هجری در حوزه دین و عرفان در خراسان بوجود آمده و نفوذی آشکار در نظام سیاسی نیز داشته است درخور تفتیش و تنقیب فراوان است؛ زیرا در این دوره، آزادیهایی که برائثرِ سماحتِ دینی ایلخانان در محدوده دین روی نمود و هم پای خانقاهیان را به قلمرو سیاست کشاند، مسائل و مفاهیم تازه‌ای در نظام سیاسی و فرهنگی اهالی خراسان ایجاد کرد که بدون توجه به آنها، نمی‌توان تاریخ اجتماعی خراسان و خراسانیان را در سطحی گسترده و وسیع تدوین نمود.

از جمله مسائل و مفاهیم مزبور، تفسیری است که در نیمه نخست سده هشتم هجری از «ایمان» صورت پذیرفته و آن را به «تسلیم» تعبیر کرده‌اند. پیش از این قرن با همه اختلافاتی که دانشمندان و محققان مسلمان بر سر تعریف و تفسیر واژه ایمان داشته‌اند^۱، در این که ایمان را به «تصدیق» تعبیر می‌کرده‌اند اختلافی نداشته‌اند اما در دوره مورد بحث، یکی از واعظانِ خوفا در هرات، جای واژه «تصدیق» را در تعریف ایمان به «تسلیم» تحویل و تبدیل کرده است. و چون این تعبیر از «ایمان» در نزد اهالی خراسان در قرن ۸ ه. ق مفهومی تازه می‌نموده است، آن واعظ را به نام «پیرِ تسلیم» شهرت داده‌اند^۲.

این پیرِ تسلیم، نظام‌الدین عبدالرحیم مابژنابادی است از مابژنابادِ خوفا^۳. از

-
۱. برای تعاریف و تفاسیر ایمان از نظر اهل سنت، خصوصاً نک: بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، شعب الایمان، به کوشش محمد سعید بن بسبونی زغلول، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م، ۳۵-۱۰۰.
 ۲. نک: سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین. به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۵۸، ۹۶؛ خواند میر، حبیب السیر، تهران، کتابفروشی خیام، ۳۸۴/۳.
 ۳. سید اصیل‌الدین واعظ، مقصد الاقبال، به کوشش رضا مایل هروی، تهران، ۱۳۵۱/۴۳.

سالی ولادت او اطلاعی در دست نیست اما چون عبدالواسع باخرزی او را «مجدد مائه هفتم» دانسته است^۱، می توان پذیرفت که او در اوایل نیمه دوم از سده هفتم هجری به دنیا آمده است. البته این حدس آنگاه تقویت می شود که می بینیم نامبرده را از اقربان علاءالدوله سمنانی، قطب الدین جامی، محمد خلوتی خوارزمی و قوام الدین بسطامی دانسته اند. عارفانی که بیشترین عمرشان در نیمه دوم سده هفتم هجری سپری شده است^۲، این که شاگردان او همچون زین الدین ابوبکر تایبادی (در گذشته ۷۹۱ ق) و محمود زاهد مرغابی (در گذشته ۷۷۸ ق) در تاریخ تصوف شناخته اند^۳، هم می تواند مؤید این باشد که وی در نیمه دوم سده هفتم هجری زاده شده است.

نه تنها از سالی ولادت، بلکه از خردسالی و نیز از دوران تحصیل او، و این که نزد کدام یک از استادان سده های هفتم و هشتم هجری تلمذ کرده است، در مآخذ عصری، اطلاعی دیده نمی شود. با این همه نامبرده مردی بوده است که در اواخر سده هفتم و نیمه نخست از سده هشتم در میان خراسانیان - از هرات گرفته تا سمنان و بلخ و بخارا - شهرت عام داشته است و گروهی از توده مردم فراگرد او جمع بوده اند و اهالی دربار آل کرت در هرات به او تعلقی شدید داشته، و سخنان او را درخور تمکین و پشتیبانی می دیده اند^۴. با آنکه از مجالس وعظ و درس او عارفانی چون زین الدین تایبادی و محمود زاهد مرغابی برخاسته اند^۵، اما باید دانست که وی بیش از آنکه در اقلیم عرفان و در میان خانقاهیان نام و نشانی داشته بوده باشد در میان توده مردم

۱. مقامات جامی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۷۱/۳۸. درخور تأمل است که باخرزی این موضوع را به وصاف الحضرة نسبت داده است در صورتی که در تاریخ وصاف (ص ۵۳۹) مجدّد قرن هفتم به صورت «رشید الحق والدین» ضبط شده است که همان رشید الدین فضل الله وزیر است.

۲. سید اصیل الدین واعظ، مقصد الأقبال، پیشین، همان جا.

۳. نک: جامی، نفحات الأنس، به کوشش محمود عابدی، تهران ۱۳۷۰، ۴۹۸، ۵۰۱.

۴. قیاس کنید با: ابن بطوطه، سفرنامه، ۴۶۶/۱؛ سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین، پیشین، ۹۶؛ خواند میر، حبیب السیر، ۳۸۴/۳؛ سید اصیل الدین واعظ، مقصد الأقبال، ۴۳، اسفزاری، معین الدین، روضات الجنّات، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران [۱۳۷۵]، ۱۵۹/۱.

۵. نک: جامی، نفحات، همان جایها.

هواخواه داشته است. علت این امر هم، در جهان بینی شرعی او نهفته است. گفته‌اند که وی «در طریقی دین اسلام چندان احتیاط و دقت داشت که رخصت را در مذهب او راه نبود و رویش او بغایت دشوار بود»^۱. تصلّب پیر تسلیم در قلمرو شرع آنگاه روشن می‌شود که در نامه‌ای به خواجوی کرمانی، بصراحت او را به کفر و بی‌دینی منسوب داشته است. گفته‌اند: وقتی نامه مذکور به دست خواجو رسید این رباعی را سرود:

نَفْسِ ست مرا که غیر شیطانِ نیست وز فعل بدش همی پشیمانی نیست
ایمانش هزاربار تلقین کردم این کافر را سرِ مسلمانی نیست^۲

تعصّب و تصلّب پیر تسلیم در خصوص دین اسلام تا بجایی بوده است که آوازه و عظم و ارشاد و حتی غلظت و ثقل موعظ او به گوش بیشترین فاضلان و دانشوران روزگارش رسیده بوده است و حتی از سالهای نفوذ و قدرت مردمی او در پاره‌ای از نوشته‌ها به صورت «وقتِ ظهورِ مولانا نظام‌الدین» یاد شده است^۳. او با این پسندِ غلیظ دینی نه تنها در میان مردم هرات از شهرت و محبوبیت تام برخوردار بود بلکه سلطان معزالدین ابوالحسین (ج ۷۳۲ - و ۷۷۱ ق) نیز به او تعلق خاطر داشت. علاوه بر این پسرعم ملک معزالدین، ملک ورنا و هم سالار - که اختیارات کشوری و لشکری سلطان معزالدین را در دست داشت - به او حرمت می‌گذاشتند و همگی به سخنان وی توجه می‌کردند و به قول عبدالرزاق سمرقندی، گفته‌های او را «نصّ قاطع» می‌پنداشتند^۴.

بر اثر گرایش توده مردم به پیر تسلیم، و نیز بر اثر توجه دولتمردان آل کرت به راه و رویش او، وی در نیمه نخست سده هشتم هجری در هرات عده‌ای را فراهم آورد و گروه امر به معروف را تشکیل داد بطوری که بیرون از حوزه امور دیوانی و مقررات کشورداری، خود در میان مردم این گروه را فعال ساخت و هر جا که مُنکری را سراغ می‌گرفت جلوگیری می‌کرد. البته پیرتسلیم در مورد امر به معروف هیچ‌گونه مجامله و تساهلی نمی‌کرد بطوری که حتی دیوانیان و دولتمردان را نیز از منکرات شرعی

۱. اسفزاری، معین‌الدین، روضات، همان‌جا.

۲. دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، چاپ کلاله خاور، ۱۸۹.

۳. نک: یوسف اهل، فرائد غیانی، به کوشش حشمت مؤید، تهران، ۱۳۵۸، ۲/۴۵۶.

۴. نک: مطلع سعدین، پیشین، ۹۶؛ قس: خواندمیر، حبیب‌السیر، همانجا؛ ابن بطوطه، سفرنامه، ۴۶۶/۱.

نهی می‌کرد. ابن بطوطه نقل کرده است که یکبار گروه امر به معروف به دستور پیر تسلیم فراگرد خانه ملک حسین کُرت جمع شدند و غوغایی عظیم براه انداختند، زیرا پیر تسلیم از شرابخواری ملک حسین آگاه شده بود و می‌خواست او را از این مُنکر بر حذر دارد. ازدحام گروه امر به معروف بر در خانه ملک حسین، سبب شد تا او در خانه خویش متحصن شود با این همه شش هزار نفر از گروه مزبور به خانه وی ریختند و او را محاصره کردند تا آنگاه که پیر تسلیم ملک حسین را در نزد بزرگان شهر محاکمه کرد و در درون کاخ شاهی حدّ شرعی را بر او جاری ساخت.^۱ فعالیت گروه امر به معروف پیر تسلیم، تنها به مسائل شرعی در حوزه هرات محدود نمی‌شد، بلکه او تا جایی که می‌توانست در بیرون از حوزه هرات نیز بنابر پسندهای شرعی خود، امر به معروف می‌کرد. به همین جهت در ۷۳۳ ق. «بُنِیجَه جهاد» بست^۲ و در امور غیر شرعی ترکان صحرائشین - که زیر فرمان طغتمور در مجاورت هرات بسر می‌بردند - دخالت نمود. بنابر گفتار ابن بطوطه «این ترکها غالباً به شهر هرات می‌آمدند و بسا اوقات مست می‌کردند و به دست مولانا حد می‌خوردند. بیشتر این ترکها مردمی نیرومند و سلحشور بودند که دائماً به نواحی هندوستان دست‌اندازی می‌کردند و کشته‌ها و اسیرها از هندوستان می‌گرفتند و چه بسا که زنان مسلمانان را هم ضمن جنگ جزو زنان هندو به اسارت می‌بردند و این‌گونه زنان که به خراسان

۱. سفرنامه، پیشین، همان جا.

۲. سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین، پیشین، ۹۷؛ خواندمیر، حبیب السیر، همانجا. مقصود از «بُنِیجَه جهاد» به نزد نگارنده روشن نیست. «بُنِیجَه» در لغتنامه‌ها چنین تفسیر شده است: جمعی را گویند که بر اضافت حرفت و املاک می‌بندند و آن دفتری است جداگانه که آن را دفتر خارج المال و دفتر صادر مملکت گویند. ملائوعی گوید: قسمت سازد زوصل ممنوع مرا / روزی نکند خاطر مجموع مرا / گویی زازل عامل دیوان قضا / از حشو بنیچه کرد موضوع مرا (آندراج) امروزه نیز در هرات بُنِیجَه و بُنِیچَک (بُنِ چَک، سَند، قبض) در بین بازرگانان محلی کاربرد دارد. این کلمه در حبیب السیر (۳۸۴/۳) تصحیف شده و «نتیجه» ضبط گردیده است اما از توضیح عبدالرزاق سمرقندی در مطلع سعدین برمی‌آید که ظاهراً پیر تسلیم بنابر موازین شرعی دفتری داشته است که اسامی گروهی از مردم را به جهت التزام آنان به امر جهاد در آن دفتر ثبت می‌کرده است و به هنگام ضرورت آن مردم را فرامی‌خوانده و به جهاد با غزان سوق می‌داده است. این رسم گویا تا زمان تیمورگورکان در هرات رواج داشته و در سال ۸۶۸ ق به دستور تیمور برافته و «بُنِیچه برمال مقرّر» شده است (مطلع سعدین، همان جا).

آورده می‌شدند مولانا [نظام‌الدین پیرتسلیم] به دادشان می‌رسید و از چنگِ ترکها آزادشان می‌کرد. زنانِ مسلمان در هندوستان به خلافِ هندویان گوشه‌های خود را سوراخ نمی‌کنند و این نشانی وجه مشخص آنان است که می‌توان زن مسلمان را از هندو بازشناخت. باری، یکی از امرای ترک به نام تیمور آلطی زنی را به اسارت آورده بود و او را بسیار دوست می‌داشت و چون گفته می‌شد که زنِ مزبور مسلمان است، مولانا در این کار مداخله کرد و وی را از چنگ امیر برهانید و آزادش کرد. این عمل بر امیر تُرک سخت گران افتاد و به انتقام آن با هزاران تن از اتباع خود به گله‌های اسبان هرات، که در مرغزار خود در صحرای بادغیس پراکنده بودند، حمله آورد و همه را به کوه بلند و صعب‌العبوری که در آن حوالی بود، برد و مرکوبی برای مردم هرات باقی نگذاشت. هراتیان که پیاده مانده بودند قدرت پس گرفتنِ مراکبِ خود را نداشتند و بناچار سلطان [حسین] کسی را پیش ترکها فرستاد و براساس پیمانی که در میان بود تقاضا کرد تا آنچه را که برده‌اند بازپس دهند. ترکها جواب دادند که باید مولانا نظام‌الدین را تسلیم آنان بکنند و سلطان گفت: «من این کار نتوانم کرد»^۱.

ظاهراً چون سلطان معزالدین ابوالحسین کُرت جرأت تحویل دادنِ پیرتسلیم را به ترکان نداشت، و پیرتسلیم هم فتوا داده بود که ترکان مزبور «اهلِ بغی‌اند و قتل ایشان جایز، و غارت اموال ایشان غنیمت و مباح است»^۲، آنان با جامهٔ معمول هروی‌ان وارد هرات شدند و شهر را محاصره کردند، و کار را بر اهالی شهر دشوار ساختند، و به آنان پیغام دادند که «غرض ما از اشتعال آتش قتال، قتل کسی است که ما را کافر اعتقاد کرده، اگر مردم هرات می‌خواهند که مال و جان ایشان در عرصهٔ هلاک نیفتد، باید که آن شخص را بیرون فرستند»^۳.

گویا مردم چند روزی از تحویل دادنِ پیر تسلیم اجتناب کرده‌اند و حتی جرأت این را که موضوع تحویل دادنِ او را مطرح دارند، هم نداشته‌اند. با این همه از مجموعهٔ اسناد عصری برمی‌آید که اهالی هرات چون مضطر و ناچار شدند، مکتوبی فراهم کردند متضمّن این نکته که «ضرر خاص برای نفع عام جایز است»^۴. و

۱. سفرنامه، پیشین، ۴۶۷/۱.

۲. اسفزاری، معین‌الدین، روّات، پیشین، همان جا.

۳. خواندمیر، حبیب‌السیر، همان جا. ۴. خواندمیر، همان جا.

آن را به هنگام وعظ به پیر تسلیم رسانده‌اند. او نیز بنابراین که «شرّ قلیل از برای جلب کثیر، داخل خیر کثیر است»^۱، از منبر فرود آمده و غسل کرده و جامهٔ شهادت پوشیده و آمادهٔ رفتن به نزد ترکان شده است.^۲ ابن بطوطه گفته است که چون سلطان و نیز اهالی هرات از تحویل دادن پیر تسلیم، تحاشی کردند، شیخ ابو احمد چشتی - نوهٔ شیخ مودود چشتی - «با جمعی از اصحاب خود پای در میان نهاد و گفت: من نظام‌الدین را با خود پیش ترکان می‌برم و بازمی‌آورم و نمی‌گذارم تعرضی به او بکنند. مردم به سخن او اعتماد کردند، نظام‌الدین خود نیز رضا داد و با شیخ پیش ترکان رفت. امیر تیمور آلطی به مجرّد دیدن مولانا برپای خاست و گفت: تو بودی که زن مرا ربودی؟ و با چماقی که به دست داشت چنان بر مغز مولانا نواخت که او در برابر شیخ ابواحمد نقش بر زمین شد و در دم جان سپرد»^۳.

این واقعه در ۷۳۷ هجری روی داد، شیخ ابواحمد مودود به دیار خود رفت و ترکان اسبها و مواشی مردم هرات را واپس دادند، تن پیر تسلیم را نیز به داخل شهر هرات آوردند و در خیابان دفن کردند^۴، اما راه و روشی که پیر تسلیم در خصوص شریعت مطرح داشته بود، همچنان در هرات ادامه داشت. ب نتیجهٔ جهاد را که او شیاع داده بود تا سال ۸۶۸ ق همچنان رواج داشت^۵، اصحاب او نیز دستورهایش را در زمینهٔ امر به معروف پی می‌گرفتند، تا جایی که عده‌ای از آنان امیر تیمور آلطی را - که قاتل پیر تسلیم بود - پس از چندی در هرات به دام انداختند و کشتند^۶. سخنان و مواظط او هم تا سدهٔ نهم در میان پیروان و هواخواهانش پشتیبانانی جدی داشته است تا جایی که در همان قرن، مجموعهٔ گفتارهای او را شمس‌الدین محمد مشهور به ثلّای کلان تدوین کرده و به سلک نظم درآورده است^۷.

جانبداری و هواخواهی راه و روش پیر تسلیم البته تا سدهٔ نهم هجری، حتی در

۱. سید اصیل‌الدین واعظ، مقصد الأقبال، پیشین، ۴۴.

۲. خواندمیر، همان جا. ۳. سفرنامه، پیشین، ۴۶۷/۱ - ۴۶۸.

۴. سید اصیل‌الدین واعظ، مقصد الأقبال، همان جا؛ خواندمیر، حبیب السیر، همان جا؛ ابن بطوطه،

سفرنامه، همان جا، اسفزاری، روضات الجنات، همان جا.

۵. سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین، پیشین، ۹۷.

۶. ابن بطوطه، سفرنامه، همان جا.

۷. سید اصیل‌الدین واعظ، مقصد الأقبال، پیشین، ۷۳.

میان مشایخ نقشبندی معمول بوده است. بطوری که گویا از نامبرده فرزندان و احفادی در هرات بوده‌اند که در برابر نقد و تعریضهای مخالفانِ پیرتسلیم بازتاب و عکس‌العمل نشان می‌داده‌اند، و با وجودی که پیرتسلیم در باب «مساھله صوفیه در باب رعایت شرایط شریعت» انتقادهایی داشته که توسط احفاد او در هرات مجال طرح می‌یافته، اما عبدالرحن جامی جانب پیرتسلیم را مرعی می‌داشته است^۱، با این همه باید دانست که سوای دولتمردان آل کرت و توده مردم، کسانی که در روزگارِ حیاتِ پیرتسلیم، با راه و روش شرعی و پسندهای دینی او مخالفت می‌ورزیده‌اند، تنی چند از مشایخ صوفیه بوده‌اند و نیز یکی از فقیهان مشهور بخارا، یعنی صدرالشریعه بُخاری^۲.

مخالفت مشایخ صوفیه با پیرتسلیم - آن‌چنانکه اسناد عصریِ اخبار می‌کنند - برپایه تفسیر او بوده است از ایمان، که گفتیم او «ایمان» را به «تسلیم» تعبیر می‌کرده است. با آنکه برخی از صوفیه بنابر مصلحت‌هایی علناً مخالفتِ خود را با او مطرح نداشته‌اند اما از نامه‌هایی که به همدیگر نوشته‌اند، شگفتی خود را از تعبیر پیرتسلیم در باب ایمان ابراز داشته‌اند. چنان که از نامه معین‌الدین جامی به ضیاء‌الدین کافی، به گونه‌ای ظریف این اعجاب و شگفتی استنباط و برآورد می‌شود تا جایی که حتی در عنوان نامه نیز جمله «... وقت ظهور مولانا نظام‌الدین بمَدینة هَراة والیه رجوع الحکام والولاء»^۳ حکایت از آن دارد که پسندهای شرعی پیرتسلیم در میان بزرگان علم و عرفان سده هشتم هجری تازگی داشته است و مسلماً شگفت آور نیز می‌نموده است. با وجود این خانقاه‌یانی نیز بوده‌اند که پسندها و استنباطهای شرعی پیرتسلیم را مورد نقد و تمحیص قرار داده‌اند و با او به مخالفت برخاسته‌اند. مشهورترین عارفی که با پیرتسلیم در خصوص تفسیر او از ایمان به مخالفت برخاسته بوده، شیخ رکن‌الدین احمد بن محمد بیابانکی مشهور به علاءالدوله سمنانی است متوفای ۷۳۶ ق. البته سوای مخالفت پیر بیابانکی با پیر تسلیم بر سر موضوع مزبور، نکته دیگری نیز اسبابِ نفور و تقار بین آن دو شده بوده است، بطوری که در حدود ۷۱۲ ق که علاءالدوله مهمترین اثرش - یعنی العروة لأهل الخلوة والجلوة - را عرضه داشته و

۱. نک: عبدالواسع باختری، مقامات جامی، پیشین، ۲۲۲-۲۲۳.

۲. سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین، ۹۶. ۳. یوسف اهل، فوائد غیائی، پیشین، ۴۵۶/۲.

در آن به «جسمیتِ خضر» قائل شده است^۱، پیرتسلیم بر او تنقید کرده و به تعریض گفته است: «خضر تو خضرِ ترکمان است، ما خضرِ ترجمان را می‌جوئیم»^۲. این سخن نظام‌الدین که خضرشناسی علاءالدوله را مورد رد قرار داده است، نباید پیر بیابانکی را آن‌چنان برآشفته باشد که به پاسخ آن اهتمام کرده باشد؛ زیرا عبارت تعریض‌آمیز مذکور در طی نامه عبدالرزاق کاشانی درج شده و به صورت مکتوب به دست علاءالدوله سمنانی رسیده است. در جوابی که پیر بیابانکی به نامه عبدالرزاق کاشانی داده است اصلاً و ابداً از نظام‌الدین و نظر او درباره خضر یاد نشده است^۳. اما وقتی که نظام‌الدین مابژنابادی در هرات ایمان را به تسلیم تعریف کرد و گروه امر به معروف را سامان داد، نخست صدرالشریعۀ بخاری (متوفای ۷۴۷ ق) ظاهراً در هرات با او به معارضه پرداخت^۴ ولیکن پیرتسلیم، نقد و نظر صدرالشریعۀ را نپذیرفت، به همین جهت وی - که تعریف نظام‌الدین مابژنابادی را از ایمان امری مُحَدَّث می‌دانست، شکایت او را به نزد شیخ علاءالدوله سمنانی بُرد. این که چرا صدرالشریعۀ در باب شکایت از پیرتسلیم به پیر بیابانکی رجوع کرده است، نکته‌ای است پوشیده و ناپیدا؛ ولیکن می‌توان حدس زد که چون در سده هشتم هجری شخصیتی که هم در علوم ظاهر و هم در علوم باطن تَصَلُّب و تَعَلُّق پیر بیابانکی را داشته بوده باشد، نادر بوده است. قدرت علمی و عرفانی، سلطنتِ خانقاهی، طرح‌آرای سیاسی همچون ثوری حکومت اسلامی، توانِ فقهی و نیز غنا و ثروت مالی پیر بیابانکی، او را در میان معاصران ممتاز و بلندمرتبه نموده است تا جایی که نه تنها در میان اهالی روزگارش محبوب و مطلوب واقع شده، بلکه اجتناب از دستگاه ارغون‌شاه با وجود خواهشهای مکرر وی از او مبتنی بر ماندن در دربارش، نیز بر قدرتِ سیاسی، اجتماعی، دینی و عرفانی او افزوده است^۵. به همین جهت

۱. نک: علاءالدوله، سمنانی، العروه، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲، ۳۶۹.

۲. نک: همو، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ / ۳۴۰ لازم به یادآوری است که جامی، نقد و تعریض مذکور را بر خضرشناسی سمنانی، از پیرتسلیم نمی‌داند. نک: عبدالواسع باخرزی، مقامات جامی، پیشین، ۲۲۳.

۳. نک: علاءالدوله سمنانی، العروه، پیشین، صص. ۴۲-۴۵.

۴. سمرقندی، عبدالرزاق، مطلع سعدین، پیشین، ۹۶.

۵. همه این نکته‌ها بصراحت و روشنی در آثار او مجال طرح یافته است. نک: چهل مجلس، العروه، و مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی.

بوده است که بسیاری از مشایخ سده هشتم هجری او را مرجع خویش می دانسته‌اند و با او مکاتبه می کرده‌اند و یا ملوک و دولتمردان او را تبجیل می نموده و بزرگ می داشته‌اند.^۱ به همین جهت آنگاه که راه و روش نظام الدین مابژنابادی در زمینه امر به معروف تعمیم یافته و حدّ و رسم او از ایمان انعکاس اجتماعی پیدا کرده است و معارضه صدرالشریعه بخاری پسندهای دینی - اجتماعی او را با پسندهای متداول رایج روزگارش مطابق و موافق نداشته، صدرالشریعه شکایت از او را به نزد پیر بیابانکی برده است. علاءالدوله نیز مکتوبی مبتنی بر تفسیر و تعبیر ایمان نوشته و گویا توجیه مابژنابادی را از ایمان، مطرود و مغایر با نقد و نظر پیشینیان دانسته است. البته نامه مذکور پیرتسلیم را از راه و روش خود منصرف نکرد بلکه او را واداشت تا در میان انبوه مردم نقد و نظر پیر بیابانکی را ردّ و ابطال نماید. با اینهمه، ظاهراً پس از نامه علاءالدوله، راه و رسم پیرتسلیم بیشتر شناخته شد و اهالی هرات و دولتمردان آل کرت بیشتر به او توجه کردند، به همین جهت صدرالشریعه بخاری نامه‌ای دیگر به پیر بیابانکی نوشت و مجدداً از پیر تسلیم شکوه و گلایه کرد و رفع معضل و مشکل دینی - اجتماعی - سیاسی برخاسته از جانب پیر تسلیم را در قدرت و توان پیر بیابانکی دانست.

از این که علاءالدوله سمنانی این بار به شکوه و شکایت صدرالشریعه وقع گذارده است یا نه، و به پیر تسلیم نامه‌ای نوشته است و یا توصیه‌ای کرده است یا نه، هیچ گونه اطلاعی نداریم. از چگونگی شکایت صدرالشریعه در نوبت نخست نیز هیچ نوع آگاهی در دست نیست. همچنان از مکتوب پیر بیابانکی که در ردّ پسندهای دینی پیر تسلیم نوشته است تاکنون نسخه‌ای یافت نشده است، اما آنچه در این زمینه گفته شد، همه از شکایت صدرالشریعه برای بار دوم بحاصل می آید، شکایتی که او مکتوب کرده و ظاهراً از بخارا به سمنان فرستاده است. از این شکایت نامه، یک نسخه در دست یوسف اهل بوده و او آن را در مجموعه ارزشمندی که از منشآت فراهم آورده - فرائد غیائی - گذارده است.^۲ این نامه تاکنون منتشر نشده است. به

۱. نک: علاءالدوله سمنانی، مصنفات فارسی، پیشین، بخش نامه‌ها؛ چهل مجلس، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۵۷-۱۵۸.

۲. نسخه مذکور از فرائد غیائی به شماره ۴۷۵۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است.

همین جهت نگارنده آن را به گونه‌ای که گذشت مورد تفتیش و تنقیب قرار داد و اینک اصل نامه را در ذیل تحلیل مزبور می‌گذارد تا گوشه‌ای دیگر از تاریخ اجتماعی اهالی خراسان روشن گردد و هم نکته‌ای دیگر از حیات اجتماعی علاءالدوله سمنانی محقق نماید.

من انشاء مولانا صدرالشریعة الی سلطان الشیوخ شیخ رکن
الشریعة والتقوی والدين علاءالدولة السمنانی مشتکیاً عن
مولانا نظام علیهم الرحمة من الملك العلام

۱ / برکت سجادۀ اولیا پناه حضرت شیخ الأسلام الأعظم، سلطان الطريقة، برهان الحقیقة، مخزن الأسرار الالهیة، مورد الواردات السماویة، رکن الحق والدين، شیخ شیوخ الأسلام والمسلمین، هادی اعظم الخواقین، مرشد الخلائق اجمعین بر خواص عباد و عوام عباد مستدام باد بالنبی وآله الأکرمین.

۲ / دعاگوی صادق الأراذه ابن الشریعه گوشۀ سجادۀ متبرکه را به رفع عبادیات لایقه و عرض خدمات لایقه مزاحمت می‌نماید نیازمندی به تقبیل انامل شریفه که: آن کار دولتست کنون تا کرا رسد - محتاج شرح و قابل صفت نیست

۳ / درین نزدیکی * رقعۀ نیازی مرفوع آن حضرت گشت به تفقدی که سبب مباحثات فی الدنیا، و موجب مفاخرت فی العقبی بودی مکرم و مشرف نگشت گناه بخت من است این، گناه دریا نیست

مع ذالک چون خدمت مولانا اعظم - مدظله - متوجه آن حضرت بود به تکرار گستاخی و تجدید عهد ارادت قدیم خود را بر خاطر اشرف اعلی یاد دادن از جمله واجبات دید.

۴ / لاسیما که در خطۀ فاخرۀ هرات - صانها الله عن الآفات - آتش فتنه و فساد و مکر و عناد بالا گرفته که اطفاء آن جز از نفس مبارک و نفس متبرک آن حضرت مرجو و مأمول نه. یعنی ظهور آن شخص معلوم - که تمامت عوام را در جوال غرور و

→ متأسفانه همه نامه‌های این اثر ارزشمند تاکنون به چاپ نرسیده است درحالی که یکی از اسناد مسلم تاریخی، ادبی، اجتماعی مجموعه فرائد غیائی است و باید مجموعه نامه‌های آن منتشر شود و سپس هریک از آنها مورد تحقیق و تحلیل قرارگیرد.

* - اصل: نزدیک / اشاره دارد به نامه قبلی خود که پیش ازین در همین موضوع نوشته و به سمنان فرستاده است ← مثنی گفتار نگارنده.

تلبیس و زور کرده و سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا هَذَا* خواننده و به استظهار آن قوم کالأنعام، جماعت حکام را به تسویلات باطل و تخیلات بی حاصل مغرور می گرداند و مخالفت و بغی در دماغ جمعی می نهد و لاطاعة فی معصیه الله متمسک می سازد و بر نصیحت اولی الامر تکفیر لازم می دارد و آن را از قسم امر بالمُنکر می شمارد.

۵ / فایده شریفه که در باب تسلیم از آن حضرت وارد گشت به ردّ و تزییف تلقی نمود، وداعی به قوّت حق تعالی و همت مبارک آن حضرت او را الزام فرمود بر آن وجه که رساله [ای] که در ردّ سخن او بدان حضرت فرستاده، به ذکر آن ناطق است. و چون کتابت آن حضرت بدین خطّه رسید مشتمل بر ابطال رساله او، در مسجد جمعه ندا کرد بر حقیقت رساله خود و بطلان قول مخالف او.

۶ / القصّه آن مقدار قطره ای است از بحر تفاسیل احوال و اقوال و افعال او؛ خدمت مولاناء معظم - مدّظله - را کما هی مقرّر و معلوم است مساعی جمیله در دفع شرّ و فساد او مبذول داشتند موجب ارتفاع اعلام اسلام است. امداد توفیق الهی متواصل باد بمحمّد وآله الامجاد.

□ کتاب‌شناسی و نقدِ کتاب

در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی

(تأمل اول)

در میان نگارشهای خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر (کُشته ۷۱۸ ق در اَبَهَر) ساختار یک اثر ارزشمند او هنوز درخور تأمل و غوررسی می‌نماید. این اثر عبارت است از بیان الحقائق؛ که جایگاه نویسنده را در تاریخ علوم فلسفی و عرفان محقق و منجّز می‌دارد.

بیشتری معاصران ما بر این نگاشته رشیدالدین وزیر تأملی درخور نداشته‌اند تا جایی که برخی از آنان ادعا کرده‌اند که مؤلف این اثرش را به مرحله تألیف و تحریر نرسانده بلکه در مرحله «طرح» داشته است.^۱ برخی نیز با وجود آنکه نسخه‌ای نسبتاً منقّح از بخش عمده بیان الحقائق را در دست داشته و آن را به چاپ رسانیده‌اند اما به نام و نشان درست آن پی نبرده و ساختار اصلی آن را دریافته‌اند.^۲ اما قراین چندگانه و چندگونه‌ای وجود دارد که اولاً رشیدالدین وزیر بیان الحقایق را در مرحله طرح رها نکرده و آن را تألیف و تحریر کرده است. و ثانیاً ساختار آن را تنظیم و مشخص نموده و به جهت تکثیر و نسخه‌نویسی به رَبع رشیدی فرستاده بوده است. این نکته‌ها از فهرستی که یکی از کاتبان لطائف الحقائق به نام «فهرست کتاب جامع التصانیف الرشیدی» فراهم آورده است توضیح و تبیین می‌گردد. در آن فهرست از کتابی موسوم به بیان الحقائق یاد شده که مشتمل بر هفده رساله است. فهرست رساله‌های آن کتاب

۱. مجتبی مینوی، «آثار رشیدالدین فضل‌الله» چاپ شده در یادگارنامه حبیب یغمائی، ص ۳۶۰.
۲. مقصود نگارنده نسخه موجود در کتابخانه گنج بخش (اسلام‌آباد، پاکستان) است که به اهتمام آقای دکتر رضا شعبانی از سوی مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، به سال ۱۳۷۱ ش / ۱۹۹۳ م به نام اسوله واجوبه رشیدی منتشر شده است.

هم در همان فهرست به این قرار معرفی گردیده است:

رسالة اول - سؤال سلطان خلّد ملکه

رسالة دوم - نصیحت سلطان خلّد ملکه

رسالة سوم - سؤالات علما

رسالة چهارم - تفسیر آیت ولو شئنا لأتینا

رسالة پنجم - تفسیر آیت ولو علم الله فیهم خیراً

رسالة ششم - تفسیر سورة إنا انزلناه

رسالة هفتم - در بیان حقیقت الوان و تفسیر آیه الله نور السموات

رسالة هشتم - در حروف و تحقیق مباحث آن

رسالة نهم - در بیان فواید زیارت مشاهد تربتهای بزرگان

رسالة دهم - در نصیحة الأخوان

رسالة یازدهم - در تحقیق سبب جذری و اعتراضات بر آنچه اطبا گفته‌اند

رسالة دوازدهم - در بیان حرارت و انواع آن

رسالة سیزدهم - ذیل نقایس الأفكار در بیان دوام خلود در بهشت و دوزخ

رسالة چهاردهم - در بیان حقیقت خرقه و مناسبت نسبت به امیرالمؤمنین

کرم الله وجهه

رسالة پانزدهم - در شرح حدیث انا مدینه العلم و علی بابها

رسالة شانزدهم - در شرح معقول و منقول

رسالة هفدهم - در ناسخ و منسوخ^۱

نه تنها این فهرست حاکی از آنست که رشیدالدین وزیر بیان الحقائق را تألیف و تدوین کرده است بلکه ضبط آن در اوائل لطائف الحقائق ما را به نسخه‌های موجود از آن اثر راهنمایی می‌کند. براساس همین فهرست بود که نگارنده در سال ۱۳۶۸ یک نسخه از هفتمین رساله آن اثر را - که در «بیان فواید زیارت مشاهد و تربتهای بزرگان» است - بازیافت^۲، اما در سال ۱۳۷۱ خ / ۱۹۹۳ م صورت عکسی و

۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، لطائف الحقائق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران، ۱۳۵۷، ۱۰/۲.

۲. نک: مجموعه رسائل فارسی، دفتر دوم، مشهد، ۱۳۶۸، صص ۵۱-۶۹.

حروفی اثری از خواجه رشیدالدین همدانی به نام «اسئله واجوبه رشیدی» براساس نسخه‌ای ناقص الأول والآخر، کتابت شده در دهه نخست سده هشتم هجری منتشر شد^۱ که به قطع و یقین بیشترین رساله‌های آن مربوط به بیان الحقائق است.

باید دانست که معاصران در میان آثار خواجه رشیدالدین همدانی به دو اثر به نامهای مکاتیب رشیدی یا سوانح الأفكار رشیدی و اسئله واجوبه یا فواید رشیدیه اشاره کرده‌اند که به ضرس قاطع نمی‌توان آن دو را از مصنفات مدوّن خواجه محسوب داشت. اولی مجموعه نامه‌ها و مکتوبهایی است منسوب به خواجه که توسط محمد ابرقوهی جمع و تدوین شده که بعضی چون روبن لوی نسبت آن نامه‌ها را نیز به رشیدالدین وزیر رد کرده است^۲. و دومی هم نامی است که عموماً از فحوای محتوای توضیحات، مفتاح التفاسیر، لطائف الحقائق و بیان الحقائق او برخاسته و ساخته شده است، زیرا این نگارشهای چهارگانه متضمن رساله‌هایی است به سیاق پرسش و پاسخ (اسئله واجوبه) و دارای فواید فلسفی، عرفانی، علمی و... باید گفت که آثار مسلم خواجه عبارتند از: ۱. توضیحات؛ ۲. مفتاح التفاسیر؛ ۳. سلطانیه؛ ۴. لطائف الحقائق؛ ۵. بیان الحقائق؛ ۶. آثار و احیاء؛ ۷. جامع التواریخ؛ ۸. طب اهل ختا. مجموعه این آثار، و نیز فهرست جزئیات آنها را - همچنانکه اشاره کردم - یکی از کاتبان ربع رشیدی به نام «فهرست جامع التصانیف رشیدی» فراهم آورده است، سوای اینها، آنچه به خواجه منسوب شده است، بواقع صورتهایی گوناگون است از همان آثار مسلم الصدور وی.

البته گفتنی است که در زمان حیات خواجه رشید، و به دستور خود وی، نسخه‌نویسان آثار او را به دو گونه نسخه‌نویسی می‌کرده‌اند بطوری که گاه هریک از آثار او را به صورت مفرد و جداگانه می‌نوشته‌اند و نیز به دستور او گاه از چند اثر وی یک مجموعه فراهم می‌آورده‌اند. و حتی خود خواجه مقرر کرده بوده است که یک مجموعه کامل از جمیع آثار او نیز فراهم شود که همان «جامع التصانیف رشیدی» باشد. این گوناگونی کتابت نگارشهای خواجه باز هم توسط نویسنده فهرست

۱. نک: یادداشت پاورقی شماره ۲ همین گفتار.

۲. نک: سوانح الأفكار رشیدی، نگارش رشیدالدین فضل‌الله همدانی، به کوشش محمدنقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸، صص ۴۶-۴۸.

جامع التصانیف بصراحت مطرح شده است.^۱

باری، در راستای مجموعه‌سازی نگارشهای خواجه - آن‌چنانکه از مطاوی همان فهرست برمی‌آید - کاتبان رَبع رشیدی وجه موضوعی مجموعه‌ها را اعتبار می‌داده‌اند. یعنی چند اثر را که به لحاظ موضوع هماهنگ و همسان بوده‌اند، در یک مجموعه فراهم می‌دیدند. از میان آثارِ همسان خواجه می‌توان به لطائف الحقائق، بیان الحقائق، مفتاح التفاسیر و توضیحاتِ او توجه داشت که هر چهار اثر - همچنانکه پیش از این اشاره شد - متضمنِ فوایدی است که از خواجه سؤال شده و او به مضمون سؤال و سائل اشاره کرده و سپس به پاسخ سؤال پرداخته است.^۲ این شیوه و اسلوب در هر چهار اثر مذکور مشهود است. به همین جهت، نسخه‌نویسان آنها را در یک مجموعه نوشته‌اند و «مجموعه رشیدیّه» نامیده‌اند.^۳ خاصه که محتوا و مضمون این چهار اثر نیز به لحاظ موضوعی قابل جمع و تألیف می‌نماید.

با این اشاره‌ها برگردیم بر سر نسخه‌اسئله و اجوبه رشیدی که هیأت عکسی و نیز صورت حروفی آن با همان رسم الخطِ نسخه (!) بچاپ رسیده است. این نسخه بدون تردید، نه تنها به اعتبار نسخه‌سازی و نسخه‌آرایی حائز اهمیت فراوان است بلکه به لحاظ شناختِ ساختار و محتوای بیان الحقائق خواجه رشید نیز شایان توغل و تأمل می‌نماید. اما باید دانست که به ظنّ قریب به یقین، صورتِ کاملِ نسخه مذکور متضمنِ چهار اثر نامبرده رشیدالدین همدانی بوده است. یعنی کاتب نسخه مذکور، توضیحات، مفتاح التفاسیر، بیان الحقائق و لطائف الحقائق را در یک مجموعه نویسانیده بوده است و لیکن بخشی از این مجموعه - که بدون تردید در ربع رشیدی فراهم آمده است - هم‌اکنون به شماره ۱۳۷۸۹ در کتابخانه گنج بخش (پاکستان) نگهداری می‌شود. بخش موجود از مجموعه مذکور - که به نام اسؤله و اجوبه رشیدی منتشر شده است - نباید اثری جداگانه و مستقل محسوب گردد چرا

۱. نک: فهرست جامع التصانیف رشیدی، چاپ شده در آغاز لطائف الحقائق رشیدالدین همدانی، پیشین، ۲/۳. باید دانست که در چاپ آقای غلامرضا طاهر به خطا نویسنده فهرست خود رشیدالدین وزیر دانسته شده است.

۲. همین شیوه تألیف سبب شده است که گویا متأخران و معاصران و شاید هم کاتبان معاصر خواجه رشیدالدین، این دسته از آثار او را به عنوان مشهورِ مدرسی - یعنی اسؤله و اجوبه - بنامند.

۳. فهرست جامع التصانیف رشیدی، پیشین، ۴/۲.

که اولاً خواجه رشیدالدین فضل‌الله اثری به این نام تدوین نکرده بوده است و ثانیاً رساله‌های کامل و ناقص که در بخش موجود از مجموعه مذکور دیده می‌شود بواقع بر چندین رساله از بیان الحقائق و چند رساله از لطائف الحقائق خواجه رشید اشمال دارد بطوری که ۹ رساله از ۱۷ رساله بیان الحقائق در بخش موجود از مجموعه مورد نظر ثبت گردیده است و ۲ رساله از ۱۴ رساله لطائف الحقائق، به این قرار:

رساله نخست از بخش موجود مجموعه مورد نظر «در اثبات حشر اجساد» عنوان دارد که از متن آن استنباط می‌شود که همان «نفایس الافکار» است که رساله سیزدهم بیان الحقائق را ساخته است.^۱

رساله دوازدهم که در اسوله و اجوبه رشیدی تحت عنوان «مباحث مقام فراهان» ضبط شده و بواقع نصیحت‌نامه همراه با ستایش است از سلطان (اولجایتو)، که برابر است با رساله دوم بیان الحقائق که در فهرست جامع التصانیف به عنوان «نصیحت سلطان، خلد ملکه» آمده است.^۲

رساله‌های ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۶ نسخه موجود از اسوله و اجوبه رشیدی دارای عناوینی اند به این ترتیب: رساله سؤالات علما، تفسیر آیه ولو شئنا، و تفسیر آیه ولو علم الله، که دقیقاً رساله‌های سوم، چهارم و پنجم و ششم بیان الحقائق را تشکیل می‌دهند با همان عنوانها.^۳

رساله هفدهم اسوله و اجوبه رشیدی که به نام «فائده زیارت» نامیده شده بی‌گمان همان رساله نهم بیان الحقائق است با عنوان «در بیان فواید زیارت مشاهد تربتهای بزرگان».^۴ گفتنی است که از این رساله یک نسخه مستقل نیز وجود دارد که نگارنده آن را در مجموعه رسائل فارسی شناسانده و عرضه داشته است.^۵ بخش نخست این نسخه جداگانه به قیاس با رساله موجود مذکور در اسوله و اجوبه با اندک تفاوتی کتابتی قابل انطباق است و همگون و همسان می‌نماید ولیکن در نسخه

۱. نک: لطائف الحقائق، پیشین، ۱۰/۲؛ قس: اسوله و اجوبه رشیدی، پیشین، ۱/۲.

۲. نک: لطائف، همانجا؛ قس: اسوله، ۱۷۸/۲.

۳. نک: لطائف، همانجا؛ قس: اسوله، ۱۹۲/۲، ۲۲۴، ۲۳۷.

۴. نک: لطائف، همانجا؛ قس: اسوله، ۲۴۲/۲.

۵. نک: مجموعه رسائل فارسی، دفتر دوم، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸، ۵۱.

مذکور بخش دیگری هم هست که اسوله و اجوبه فاقد آن می باشد.

همچنان رساله های ۱۸ و ۱۹ اسوله و اجوبه با عنوانهای «شرح حدیث انا مدینه العلم و علی بابها» و «مراتب علوم: علوم معقول و منقول» ضبط شده است که دقیقاً رساله های ۱۵ و ۱۶ بیان الحقائق را تشکیل می دهند با همین عنوانها^۱.

سوی ۹ رساله مزبور که مربوط به بیان الحقائق است و تا حدی پرده از روی رخسار پنهان این اثر خواجه رشیدالدین برمی دارد و تأیید می کند که بیان الحقائق با هفده رساله آن تألیف و تدوین شده بوده است، دو رساله ۲۱ و ۲۲ اسوله و اجوبه نیز با عنوانهای تدویر زمین، و تفسیر آیت «قل لو كان البحر مدادا»، رساله هایی است مربوط به لطائف الحقائق خواجه رشید. به آغاز این دو رساله در نسخه های اسوله و لطائف توجه کنید:

اسوله و اجوبه

حمد له، امّا بعد چنین گوید
أَضَعَفَ عباد الله تعالى... فضل الله بن ابی
الخير بن عالی المشتهر بالرشيد الطيب
که روزی در مجمعی اتفاق افتاد که
بعضی از اکابر تقریر کردند که آنچه
حکما گفته اند که زمین مدوّرست...
(اسوله ۳۴۹)

لطائف الحقایق

حمد له، امّا بعد چنین گوید
أَضَعَفَ عباد تعالى... فضل الله بن ابی
الخير بن عالی المشتهر بالرشيد الطيب
که روزی در مجمعی اتفاق افتاد که
بعضی از اکابر تقریر کردند که آنچه
حکما گفته اند که زمین مدوّرست...
(لطائف ۱/۱۴۲)

تفسیر آیت قل لو كان البحر مداداً
چنین گوید مؤلف این رساله... که
در اواسط ماه شعبان سنه ست و
سبعمائه مولانا معظم اقضى القضاة
والحكام نعمان الزمان، یگانه و مقتدای

۱. نک: لطائف، همانجا؛ قس: اسوله، ۲۴۹/۲، ۲۵۶.

ایران مفتی الفریقین برهان الملة
والدین معروف به قاضی مرو که درین
وقت از حکم یرلیغ قاضی القضاة
اردوی معظم و ملازم مسجد و درگاه
سلطنت پناه پادشاه اسلام خلدالله ملکه
است...

ایران مفتی الفریقین برهان الملة
والدین معروف به قاضی مرو که درین
وقت از حکم یرلیغ قاضی القضاة
اردوی معظم و ملازم مسجد و درگاه
سلطنت پناه پادشاه اسلام خلدالله ملکه
است...

(لطائف ۷۱/۱)

(اسؤله ۳۴۹/۲)

غیر از رساله‌های بیان الحقائق و لطائف الحقائق که در مجموعه اسوله و اجوبه دیده می‌شود، رساله‌های دیگر آن نیز بی‌گمان مربوط می‌شود به رساله‌های توضیحات و مفتاح التفاسیر، که البته اثبات یگانگی این رساله‌ها موکول است به پیدا شدن نسخه‌هایی از توضیحات و مفتاح. با این همه آنچه درخور بازگویی و تکرار است این که آنچه به نام اسوله و اجوبه رشیدی از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان منتشر شده است، اثری مستقل و جداگانه نیست بلکه نسخه‌ای است از بخش اول جامع التصانیف رشیدی که درباره «عملیات از شرعیات و حکمیات و معارف و هرچه از آن جمله باشد» بوده است و متضمن چهار اثر رشیدالدین: توضیحات، مفتاح التفاسیر، لطائف الحقائق و بیان الحقائق، که متأسفانه پاره موجود آن نسخه، اشتمال بر بیست و چهار رساله از رسائل بیان الحقائق، لطائف الحقائق و توضیحات، و چند رساله ناشناخته دارد که آنها نیز می‌بایست به یکی از کتابهای توضیحات و مفتاح تعلق داشته باشند.

در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی

(تأمل دوم)

عنوان مزبور، نام و نشانِ گفتاری بود که دربارهٔ ساختار یک اثرِ خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی وزیر، به نام بیان الحقایق فراهم آمد و برخی از رساله‌های آن کتاب در مجموعهٔ اسوله و اجوبه همو جستجو شد.^۱ رای و نظری نگارنده دربارهٔ اسوله و اجوبه رشیدی، و دربارهٔ این که فهرست جامع التصانیف از خامهٔ خواجه برنخاسته است، مورد نقد و تمحیص دانشمند ارجمند آقای ایرج افشار قرار گرفت^۲ و این مسأله سبب شد تا نگارنده بر اسوله و اجوبه و رابطهٔ آن با لطائف الحقایق و بیان الحقائق تأملی دیگر کند: گفتار حاضر.

در این که رشیدالدین همدانی مجموعه‌ای به نام اسوله و اجوبه داشته است، هیچ تردیدی نیست^۳، اما در این که مجموعهٔ مذکور چگونه فراهم شده و در چه دوره‌ای در زمرهٔ آثار خواجه قرار گرفته است، و نیز با آثاری چون بیان الحقائق و لطائف الحقائق چه ارتباطی دارد، جای بحث هست. نخست باید دانست که نام و نشانِ آثار و نگارشهای خواجه با همهٔ فترات تاریخی، مسلم و محقق است. جز آنکه خود او در لابلای نگارشهایش نام می‌برد، نگارندهٔ فهرست جامع التصانیف رشیدی و مقدمه و مؤخرهٔ آن فهرست - که احتمالاً یکی از کاتبان فاضل و دانشی ربع رشیدی بوده است^۴ - نیز از تألیفات و آثار خواجه به هیأتی مدوّن و با نظمی خاص - که

۱. نک: آینه پژوهش، سال پنجم، شمارهٔ دوم (مرداد - شهریور ۱۳۷۳) صص ۱۶-۱۹.

۲. نک: آینه پژوهش، سال پنجم، شماره سوم (مهر - آبان ۱۳۷۳) صص ۱۲۵-۱۲۶.

۳. نک: ایرج افشار، «نامه» مندرج در آینه پژوهش، پیشین، ۱۲۵.

۴. نگارنده در «جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی - تأمل نخست»، آینه پژوهش،

بی‌گمان رای و نظر مؤلف هم ملحوظ او بوده - یاد کرده است. بنابر فهرست جامع‌التصانیف، آثار خواجه بر دوگونه بوده است:

قسم نخست مشتمل بر مباحثی در پیرامون «شرعیات و حکمیات و معارف». قسم نخست خود به دو باب تقسیم می‌شده است. باب اول متضمن چهار کتاب مفرد بوده است به نامهای توضیحات (دارای ۱۹ رساله)؛ مفتاح‌التفاسیر (دارای ۶ رساله)؛ سلطانیه (دارای یک اصل و یک ذیل)؛ لطائف الحقائق (دارای ۱۴ رساله). کتابهای مذکور گاه به صورت مفرد کتابت می‌شده و گاه بصورت مجموعه نسخه‌نویسی می‌گردیده است بطوری که «مجموعه رشیدی» را می‌ساخته است.^۱

باب دوم از قسم اول، بر آن دسته از نگارشهای خواجه اشتمال داشته که همواره به صورت «مفرد» و مستقل نسخه‌نویسی شده است. این قسم دارای دو عنوان (دو کتاب) بوده است: بیان الحقایق (دارای ۱۷ رساله)؛ آثار و احیا (دارای ۲۴ باب)^۲.

اما قسم دوم نیز متضمن کتابهایی بوده است مستقل، که نویسنده فهرست جامع‌التصانیف، این قسم را هم به دو باب تقسیم کرده است: باب نخست مشتمل بر جامع‌التواریخ (دارای چهار جلد)، و باب دوم مشتمل بر چهار کتاب بوده است که به اهتمام یا زیر نظر خواجه فارسی شده است: ۱. طب اهل ختا؛ ۲. ادویه مفردة ختایی؛ ۳. ادویه مفردة مغولی؛ ۴. سیاست ختایی و تدبیر ملک ختایان.^۳

فهرست مزبور - که یکی از گویاترین فهرستهای خصوصی در تاریخ فهرست‌نویسی محسوب است - مأخذ کاتب مزبور بوده که در وفقیه ربع رشیدی ضبط کرده بوده است. کاتب مورد نظر، پس از نوشتن مقدمه، فهرست جامع‌التصانیف و موخره‌ای کوتاه بر فهرست مزبور، دقیقاً نص گفتار خواجه را درباره آثارش - که در نسخه اصلی وقفنامه آمده بوده - در ذیل فهرست جامع

→ پیشین، ص ۱۷، یادداشت شماره ۴ پای برگ، نوشته است که فهرست جامع‌التصانیف از خامه خواجه نتراویده است. اما آقای ایرج افشار این نظر نگارنده را رد کرده‌اند. نک: آینه پژوهش، پیشین، ۱۲۶. من در تأمل دوم این جستجو ثابت خواهم کرد که فهرست مورد بحث از نوشته‌های خواجه نیست بلکه کاتبی از کاتبان ربع رشیدی آن را پرداخته است.

۱. فهرست کتاب جامع‌التصانیف رشیدی، چاپ شده در لطائف الحقایق، به کوشش غلامرضا طاهر، تهران ۱۳۵۷، ۲/۴-۹. همان، ۹-۱۳.

۳. همان، ۱۳-۱۵.

التّصانیف گنجانده است به این قرار:

«و فصلی که در وقفیه جهت این معنی نوشته است (یعنی خواجه رشید نوشته است) هم بدان عبارت نقل کرده، این جا نوشته می شود تا مطالعه کنندگان بر آن حال اطلاع یابند و آن بدین موجب است:

و از جمله شرایطی که این ضعیف درین وقف ابواب البرّ ربع رشیدی کرده و چون آن وقفیه را به خطّ خود می نوشت از قلم فرو رفت و درین وقت در آخرِ آن الحاق می کنم، آن است که شرط کرده ام که متولّی آن اوقاف هر سال ازین کتب که مصنفات من است بدین موجب که مفصل می گردد نسخه های مکمل استکتاب کند:

کتاب مجموعه رشیدیه، آن مشتمل است بر چهار کتاب: ۱. توضیحات؛ ۲. مفتاح التّفاسیر؛ ۳. سلطانیه؛ ۴. لطایف [الحقایق] . عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه.

کتاب بیان الحقائق. عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه، کتاب جامع التّواریخ، چند مجلد که متولّی صلاح داند چنان که زود خراب نشود. دو نسخه: عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه. کتاب آثار و احیا، دو نسخه: عربی یک نسخه، پارسی یک نسخه»^۱.

آنچه در نصّ گفتار خواجه دیده نمی شود و در گفتار کاتب فهرست جامع التّصانیف دیدیم، آثار مترجم خواجه است که درباره طبّ اهل ختا و خواص ادویه مفرد ختایی و مغولی و سیاست و آیین کشورداری ختائیان بوده است. با این همه، آنچه کاتب فهرست جامع التّصانیف از وقفیه نقل کرده است. دقیقاً مطابق با نسخه اصلی وقفنامه ربع رشیدی است به خطّ خواجه رشید، که فقط به نام و نشان چهار کتاب مجموعه رشیدیه (توضیحات، مفتاح التّفاسیر، سلطانیه، لطائف الحقائق)؛ جامع التّواریخ؛ آثار و احیا و بیان الحقایق اشاره کرده است.^۲

نسخه اصلی وقفنامه در ربیع الاول ۷۰۹ هـ. ق توسط خواجه رشید کتابت شده بوده است پس از آن خود خواجه تا ذی الحجه ۷۱۳ هـ. ق. آنچه لازم دیده و در متن

۱. همان، ۱۶/۲، بسنجید با وقفنامه ربع رشیدی، چاپ حروفی به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران ۱۳۵۶، [۲۳۷] .
۲. نک: وقفنامه ربع رشیدی؛ همانجا.

وقفیه فروگذار کرده بوده، به آن افزوده است.^۱ نگارنده فهرست جامع التصانیف نیز از بهره دوم وقفنامه، بخش ملحقات که پس از ۷۰۹ ه. ق فراهم آمده است بهره برده و نص گفتار خواجه را در ذیل فهرست جامع التصانیف نقل کرده است.^۲ اما همچنان که در فهرست جامع التصانیف دیدیم، نام و نشانی از اسوله و اجوبه رشیدی نیامده است. این حکم البته در مورد وقفنامه ربع رشیدی (نسخه اصل که به خط خواجه رشیدالدین بوده است) هم صادق است؛ زیرا نه تنها در نص گفتار خواجه، که توسط نگارنده فهرست جامع التصانیف نقل شده است نام و نشان اسوله و اجوبه دیده نمی شود، بلکه در نسخه اصل و قفیه نیز که به روزگار ما رسیده است و نسخه اساس آن اثر در چاپ عکسی و حروفی دانشمندان آقایان مجتبی مینوی و ایرج افشار قرار گرفته است نام اسوله و اجوبه دیده نمی شود آنچه در چاپ حروفی وقفنامه به نام تحقیق المباحث (متضمن چند جلد) و اسوله و اجوبه و تعلیقات (دارای چند جلد)، به اصل گفتار خواجه رشیدالدین وزیر اضافه شده است.^۳ از اینرو می توان گفت که تا ۷۱۳ ه. ق، که خواجه رشید و پسین نکته های مورد نظر را وارد وقفنامه کرده و به هیأت ذیلی به اصل وقفنامه افزوده است، آثاری به نامهای تحقیق المباحث و اسوله و اجوبه در زمره نگارشهای خواجه رشید نظام نیافته بوده است پس این آثار بی گمان پس از ۷۱۳ ه. ق تدوین شده اند و شکل یافته اند.

اکنون که این نکته تثبیت شد به نکته ای دیگر می پردازم که اسوله و اجوبه

۱. نک: همان، [۲۳۶]، [۲۵۲] ترقیمه خواجه رشید.

۲. نک: لطائف الحقایق، ۲/۱۶-۲۰، بسنجید با وقفنامه [۲۳۷-۲۴۱] در این جا ذکر این نکته ضرورت دارد که این بخش نوشته نگارنده فهرست جامع التصانیف می تواند به لحاظ تصحیح و تکمیل عبارات وقفنامه مؤثر افتد. چنان که مثلاً در وقفنامه، [۲۴۰] آمده است: «و هریک از ایشان... ملک او باشد و کس را در آن منازعتی نباشد». جای سه نقطه در نسخه های مورد استفاده آقایان مجتبی مینوی و ایرج افشار بیاض بوده است و در چاپ حروفی وقفنامه هم بیاض مانده است. عبارات مذکور بنابر نوشته نگارنده فهرست جامع التصانیف به این گونه است: «و هریک از ایشان نسخه ای که بنویسد ملک او باشد و کسی را در آن منازعتی نباشد» (لطایف، ۲/۱۹).

۳. نک: وقفنامه ربع رشیدی [۲۳۷] مصححان دانشمند وقفنامه در پای برگ صفحه مذکور - که نام و نشان تحقیق المباحث و اسوله و اجوبه ضبط شده است - نوشته اند: «اطلاعات مربوط به این دو کتاب در نسخه دیگر نیامده است». یعنی نام و نشان دو کتاب مذکور در نسخه اصل وقفنامه که به خط خواجه رشید است، ثبت نشده است.

متضمّن چه مطالبی و مباحثی است؟ و چه ارتباطی با آثار مسلم الصدور خواجه رشید دارد؟ همچنان که در تأمل نخست این گفتار گفته شد و همچنان که از نام اسوله و اجوبه برمی آید، مجموعه اسوله و اجوبه متضمّن پرسشهایی است فرهنگی که دانشمندان معاصر خواجه از او داشته‌اند و پاسخهایی که خواجه به آن پرسشها داده است. به هریک از این پرسشها خواجه به صورت رساله‌ای - بلند یا کوتاه - پاسخ گفته و به نسبت موضوع پرسش و پاسخ بر آن نامی نهاده است. از آنجا که مجموعه این پرسشها و پاسخ آنها تعدّد یافته، مجموعه‌ای گسترده از رسائل خواجه رشید فراهم آمده است که خود او از جمع و تدوین تعداد متجانس و متناسب آنها پنج کتابش را ساخته و پرداخته است: ۱. توضیحات؛ ۲. مفتاح التّفسیر؛ ۳. سلطانیه؛ ۴. لطایف الحقایق (یا به قول خودش لطایف رشیدی)؛ ۵. بیان الحقایق. چهار اثر نخستین مجموعه رشیدیّه او را تشکیل می‌دهد است و پنجمین اثر نیز به صورت اثری «مفرد» و مستقل شناخته می‌شده است.^۱ همه این آثار - همچنان که گفتیم - پیش از ۷۱۳ هـ. ق فراهم آمده بوده است.^۲ اما پس از ۷۱۳ هـ. ق گویا یکی از کاتبان برپایه توصیه و دستور خود خواجه مجموعه‌ای جداگانه از پرسشها و پاسخها فراهم دیده است و همه آنها یا بهره بیشتر آنها را در یک مجموعه جمع کرده و براساس نام و نشان سائلان تنظیم نموده و اسوله و اجوبه رشیدی را بوجود آورده است. با توجه به این تصوّر، نگارنده بر این نکته تأکید دارد که اسوله و اجوبه رشیدی نمی‌تواند به حیث یک اثر مستقل و مسلم خواجه رشید محسوب گردد بلکه می‌توان آن را مجموعه‌ای از رسائل خواجه دانست که در چهار اثر نامبرده به ارتباط تناسب و تجانس موضوعی پیش از ۷۱۳ هـ. ق گنجانده شده بوده است. از اینرو بین مجموعه اسوله و اجوبه رشیدی و پنج اثر توضیحات، مفتاح التّفسیر، سلطانیه، لطایف رشیدی و بیان الحقایق ارتباطی است که می‌توان از آن به ارتباط اجزاء با کلیت آنها عبارت کرد. یعنی هریک از پرسشها و پاسخها بواقع رساله‌ای است از رسائل پنج اثر نامبرده. برای محقّق نمودن این مسأله رساله‌ای شناخته شده از بیان الحقایق و یک رساله از رسائل لطایف الحقایق را با اسوله و اجوبه رشیدی می‌سنجیم تا میزان ارتباط مورد بحث روشن گردد.

۱. نک: لطایف الحقایق، پیشین، ۴/۲-۱۰. ۲. نیز نک: وقفنامه، پیشین، [۲۳۷].

رساله معلوم و شناخته بیان الحقایق، رساله‌ای است مشهور، به نام «فائده زیارت»، که براساس فهرست جامع التصانیف رشیدی، نهمین رساله بیان الحقایق خواجه به شمار می‌رفته است.^۱ علاوه بر تصریحی که در فهرست جامع التصانیف دیده می‌شود مبتنی بر این که فایده زیارت، یکی از رساله‌های بیان الحقایق است، در متن رساله نیز خواجه تصریح دارد که رساله فایده زیارت مربوط به کتاب بیان الحقایق اوست:

«... و ما در تحقیق احوال نور ولون رساله‌ای ساخته‌ایم و هم در این کتاب بیان الحقایق مدرج است...»^۲.

با این تصریح یک صفحه از آغاز نهمین رساله بیان الحقایق را با صورت مندرج آن در اسوله و اجوبه قیاس می‌کنیم تا چونی و چندی ارتباط و پیوند اسوله و اجوبه با بیان الحقایق روشن شود:

اسوله و اجوبه

الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمین والصّلوة والسلام والتّحیة والرّضوان على سیّد المرسلین وخاتم النّبیین محمّد وآله الطّیّبین. اما بعد در تاریخ اوائل رجب الاصب (کذا فی الاصل) عمت میامنه لسنة تسع و سبعمائه چو در بندگی حضرت پادشاه اسلام خلّد ملکه به حدود بغداد به مداین رسیده و زیارت متبرک سلمان فارسی - رضی الله

بیان الحقائق

الحمد لله رب العالمین والعاقبة للمتقين ولا عدوان على إلا الظالمین والصّلوة والسلام والتّحیة والرّضوان على سیّد المرسلین وخاتم النّبیین محمّد وآله الطّیّبین الطّاهرین اجمعین. اما بعد؛ در تاریخ اوایل رجب الاصب - عمت میامنه - لسنة و سبعمائه چو در بندگی حضرت سلطان اسلام خلّد ملکه به حدود بغداد به مداین رسیده و زیارت متبرک سلمان فارسی - رضی الله

۱. نک: لطایف الحقایق، ۱۰/۲.

۲. فایده زیارت، به کوشش نجیب مایل هروی، در مجموعه رسائل فارسی، دفتر دوم (زمستان ۱۳۶۸)، ۶۴.

عنه - دریافته و علماء اسلام و مشایخ عظام ملازم حضرت بودند؛ مولانا معظم، ملک الحکماء و المشایخ، علامه العالم، یگانه و دستور ایران جمال الملة و الذین ابن المطهر الحلی که بر سرآمدۀ عصر است و ملازم درگاه اعلیٰ، به طریق حسن الظنّی که بدین ضعیف محتاج ترین خلائق به رحمت باری عزّ اسمہ فضل الله بن ابی الخیر الهمدانی دارد از او سؤال کرد که «در آن شک نیست که از روی اعتقاد زیارت کردنِ تربتِ بزرگان را معتقدیم، لکن چون خلاصهٔ انسان نفس است که از کالبد مفارقت می‌کند و از آن اثری در کالبد باز نمی‌ماند، فایدهٔ زیارتِ آن تربت بر چه وجه متصور بُود و اثرِ آن چگونه تواند بود؟»

هرچند این ضعیف پیشتر در این معنی فکری نکرده و از کتب نیز مطالعه نرفته، آنچه برفور در خاطر آمده تقریر کرد و گفت که در آن شک نیست که اثری و قوّتی و کمالی که در انسان متصور است نفس را می‌باشد نه بدن را، و آن معنی در کاملان زیادت متصور است؛ چه کمال عین این معنی است و هر نفس که مستعد کمال بُود، او را حق تسعّالی توفیق داده تا روز به روز

عنه - دریافته، و علماء اسلام و مشایخ عظام ملازم حضرت بودند. مولانا معظم، ملک الحکماء و المشایخ، علامه العالم، یگانه و دستور ایران جمال الملة و الذین ابن المطهر الحلی که بر سرآمدۀ عصر است و ملازم درگاه اعلیٰ، بطریق حسن الظنّی که بدین محتاجترین خلائق به رحمت باری عزّ اسمہ فضل الله بن ابی الخیر الهمدانی دارد از او سؤال کرد که «در آن شک نیست که از روی اعتقاد زیارت کردنِ تربتِ بزرگان را معتقدیم، لکن چون خلاصهٔ انسان نفس [است] که از کالبد مفارقت می‌کند و از آن اثری در کالبد نمی‌ماند، فایدهٔ زیارتِ آن تربت بر چه وجه متصور باشد؟ و اثرِ آن چگونه تواند بود؟»

هرچند این ضعیف پیشتر درین معنی فکری نکرده و از کتب نیز مطالعه نرفته آنچه برفور در خاطر آمده تقریر کرد و گفت که در آن شک نیست که اثری و قوّتی و کمالی که از انسان متصور است نفس را می‌باشد نه بدن را، و این معنی در کلامان زیادت متصور است؛ چه کمال عین معنی است. و هر نفس که مستعد کمال بود حق تعالی او را توفیق داده تا روز بروز کمال حاصل کند و با آن کمال از بدن مفارقت کنند. لاشک در

اواخر عهد که از بدن مفارقت کند، کاملتر از آن بوده که در اوایل عهد خود، خصوصاً که به نزد بعضی چنانست که کاملان را بعد از مفارقت بدن در کمالات تدرّج می‌باشد. و کمال انسان باضعاف اضعاف آن می‌شود که در دنیا به واسطه بدن حاصل کرده‌اند. و به نزد این ضعیف نیز همچنین است. و در آن باب در مصنّفات خود به چند موضع ادّله و براهین گفته‌ایم و ثابت گردانیده. و چون چنین باشد بالضرّوره اثر نفس انسان قوی‌تر بود و بر صادراتی که مصدر کمال انسان باشد قادرتر باشد. و چون معتاد و مشاهد محسوس است که هرکه در دنیا از بزرگی التماسی و توقع انعامی و احسانی و مددی یا منصبی و شغلی و عملی دارد تا بدو وسیلتی و تقرّبی نجویند و از ایشان معرفتی حاصل نیاید و به صدق و نیت راست خدمتی شایسته نکند، آن بزرگ بدو التفات ننماید و بر خود لازم نشمرد رعایت جانب او کردن و حاجت او گزاردن. و این معنی اشدّ و اضعف تواند بودن. چندان که آن محتاج در تقرّب و محبّت صادق‌تر بود میل و التفات آن بزرگ بدو بیشتر، و التماسات او به نزد او مبذول‌تر بود. چندان که کمتر، کمتر. و

کمال حاصل کند و تا آن کمال از بدن مفارقت کند لاشک در اواخر عهد که از بدن مفارقت کند کاملتر از آن بوده باشد که در اوایل عهد خود؛ خصوصاً که به نزد بعضی چنان است که کاملان را بعد از مفارقت بدن در کمالات تدرّج می‌باشد و کمال انسان به اضعاف آن می‌شود که در دنیا به واسطه بدن حاصل کرده‌اند. و به نزد این ضعیف نیز همچنین است، و در آن باب در مصنّفات این ضعیف نیز خود به چند ادّله و براهین گفته‌ام و ثابت گردانیده، و چون چنین باشد بالضرّوره اثر نفس ایشان قوی‌تر بود [و] به صادراتی که مقدّر کمال انسان باشد قادرتر باشند.

و چون معتاد و مشاهد محسوس است که هرکه در دنیا از بزرگی التماسی و توقع انعامی و احسانی و مددی یا منصبی و شغلی و عملی دارد تا بدو وسیلتی و تقرّبی نجوید و میان ایشان معرفتی حاصل نیاید و به صدق و نیت راست خدمتی شایسته نکند آن بزرگ بدو التفات ننماید و بر خود لازم نشمرد رعایت جانب او کردن، و حاجت او گزاردن و این معنی قابل اشدّ و اضعف تواند بودن. چندان که آن محتاج در تقرّب و محبّت صادق‌تر بود میل و

اگر عدم صدق بود و آن بزرگ به فراست معلوم کند، عدم التفات او بود. و اگر نیز سالها ملازم باشد فکیف اگر آشنایی نبود، خود بکلی آن معنی متوقع نبود. و هرچند شاید که شخصی خود را صادق نماید و به تزویر و حیل حاجت خود را از مخدوم حاصل کند، لکن آن بجایی نرسد و به نادر بود.^۱

التفات آن بزرگ بد و بیشتر، و التماسات او به نزد او مبذول تر بود و چندان که کمتر، کمتر. و اگر عدم صدق بود و آن بزرگ به فراست معلوم کند عدم التفات او بود. و اگر نیز سالها ملازم باشد فکیف اگر آشنایی نبود، خود بکلی آن معنی متوقع نبود. و هرچند شاید که شخصی خود را صادق نماید و به تزویر و حیل حاجت خود را از مخدوم خود حاصل کند لیکن آن به جایی نرسد و به نادر بود.^۲

سوی آنکه چند رساله موجود در اسوله و اجوبه به نسبت با فهرست بیان الحقایق، دقیقاً چند رساله بیان الحقایق است^۱، چند رساله دیگر اسوله و اجوبه هم دقیقاً چند رساله لطایف الحقایق است^۲. برای تحقق بخشیدن به یگانگی و همسانی رساله‌های اسوله و اجوبه با رساله‌های لطایف الحقایق، نگارنده این سطور همه آنها را با همدیگر لفظ بلفظ سنجش کرد و قیاس؛ بطوری که محقق شد که چند رساله موجود در لطایف رشیدی به جمیع وجوه با چند رساله اسوله و اجوبه ماندگی دارد. برای این که حد و ثغر همانندی مزبور برای خواننده روشن شود اینک دو سه بنید رساله «تدویر زمین» را از هر دو اثر نقل می‌کنیم^۳:

۱. نک: در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی (تأمل نخست) پیشین، ۱۶-۱۷.

۲. نک: همان، ۱۹.

۳. نگارنده از این رساله‌ها در جستجوی ساختار یک اثر رشیدالدین همدانی (تأمل نخست) نام برده است، نک: همانجا.

اسوله و اجوبه

بسمله، حمدله، اما بعد چنین گوید
 اضعف عبادالله تعالی و اُخْوَجْهم الی
 رحمته فضل الله بن ابی الخیر بن عالی
 المشتهر بالرشید الطیب که روزی در
 مجمعی اتفاق افتاد که بعضی از اکابر
 تقریر کردند که آنچه حکما گفته‌اند که
 زمین مدور است به چه وجه دانسته‌اند.
 و چون ما می‌بینیم و به رأی‌العین
 مشاهده می‌کنیم که چندین هزار کوه‌ها
 و نشیب و فراز هست و اکثر زمین‌ها
 هموار و مسطح است، تدویر آن و آنچه
 معتقد حکماست که مدور و کروی
 است و آن را کره زمین گویند و کره
 ساخته‌اند و بدان حکم کنند. از عقل
 عظیم دور است و بی‌وجه و نامعقول
 می‌نماید و ما به کرات این معنی از
 ایشان سؤال کرده‌ایم و ایشان بر جواب
 سخن ما قادر نبوده‌اند و وجهی که عقل
 قبول کند، نتوانسته‌اند که تقریر کنند. این
 ضعیف به جواب گفت که مالاکلام
 آسمان و زمین و آب و هوا و آتش
 تمامت مدورست. و بعضی از ایشان
 حاوی و بعضی محوی. و اهل هیأت آن
 را به براهین قاطعه معلوم کرده‌اند و
 دانسته، و تقریر آن بر وجهی می‌توانند
 کرد که هیچ کس را در آن شکی و شبهتی

لطایف الحقایق

بسمله، حمدله، اما بعد چنین گوید
 اضعف عبادالله تعالی واحوجهم الی
 رحمته فضل الله بن ابی الخیر بن عالی
 المشتهر بالرشید الطیب که روزی در
 مجمعی اتفاق افتاد که بعضی از اکابر
 تقریر کردند که آنچه حکما گفته‌اند که
 زمین مدور است به چه وجه دانسته‌اند.
 و چون ما می‌بینیم و به رأی‌العین
 مشاهده می‌کنیم که چندین هزار کوه‌ها
 و نشیب و فراز هست و اکثر زمین‌ها
 هموار و مسطح است، تدویر آن و آنچه
 معتقد حکماست که مدور و کروی
 است و آن را کره زمین گویند و کره
 ساخته‌اند و بدان حکم کنند از عقل
 عظیم دور است و بی‌وجه و نامعقول
 می‌نماید و ما به کرات این معنی از
 ایشان سؤال کرده‌ایم و ایشان بر جواب
 سخن ما قادر نبوده‌اند و وجهی که عقل
 قبول کند نتوانسته‌اند که تقریر کنند. این
 ضعیف به جواب گفت که مالاکلام
 آسمان و زمین و آب و هوا و آتش
 تمامت مدور است. و بعضی از ایشان
 حاوی و بعضی محوی. و اهل هیأت آن
 را به براهین قاطعه معلوم کرده‌اند و
 دانسته، و تقریر آن بر وجهی می‌توانند
 کرد که هیچ کس را در آن شکی و شبهتی

نماند. و امثله آن معقول و محسوس باز نموده‌اند لکن شنونده باید که مستعد باشد و فهم و ادراک آن داشته باشد که آن را معلوم تواند کرد. و از این معنی آنچه معلوم نگشته از جهت خلل فهم و نقصان ادراک شنونده است نه از مقرر و نه از براهین که در آن باب قائم است. و هر چیز که آن را کسی نداند نه آن باشد که آن چیز نباشد بل جاهل بدان در آن کار و از آن چیز نادان و غافل باشد چنانچه امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده که، شعر:

وَكَمْ مَوْءٍ عَائِبٍ فَوَلَّاهُ صَحِيحاً
وَأَفْنَاهُ مِنْ الْفَهْمِ السَّقِيمِ
وَلَكِنْ تَأْخُذُ الْأَذْهَانَ مِنْهُ
عَلَى قَدَرِ الْقَرَائِحِ وَالْفُهْمِ^۱

وَكَمْ مَوْءٍ عَائِبٍ فَوَلَّاهُ صَحِيحاً
وَأَفْنَاهُ مِنَ الْفَهْمِ السَّقِيمِ
وَلَكِنْ تَأْخُذُ الْأَذْهَانَ مِنْهُ
عَلَى قَدَرِ الْقَرَائِحِ وَالْفُهْمِ^۲

به همین منوال برخی از رساله‌هایی که در مجموعه اسوله و اجوبه آمده است دقیقاً بخشها و رساله‌هایی از مفتاح التفاسیر و یا سلطانیة خواجه رشید تواند بود. چنان که رساله‌ای که در اسوله و اجوبه، تحت عنوان «رساله سؤالات علما» آمده است^۱ متضمن مباحثی است که در فهرست مندرجات سلطانیة، مندرج در فهرست جامع التصانیف خواجه رشید دیده می‌شود^۲ و رساله «اثبات اشرفیت عقلا بر علما»^۳، دقیقاً مطابق با رساله پانزدهم توضیحات رشیدی می‌نماید^۴. و به همین قیاس دیگر رساله‌های اسوله و اجوبه چیزی جز رساله‌های پنج اثر خواجه رشید:

۱. اسوله و اجوبه، پیشین، ۱۹۲-۲۲۳.

۲. لطایف الحقایق، ۷/۲.

۳. اسوله و اجوبه، ۴۱۳.

۴. لطایف، ۵/۲.

توضیحات، مفتاح التّفسیر، سلطانیه، لطایف الحقایق و بیان الحقایق - نمی‌تواند باشد. به همین دلیل نگارنده بر این باور است که اسوله و اجوبه اثری مستقل و تدوینی مستقل و تصنیفی مستقل نیست بلکه مجموعه‌ای است مشتمل بر مجموع رسائل خواجه رشید - که به استناد ترقیمه‌های وقفنامه و نیز به نسبت نسخه‌ای از وقفنامه که در دسترس نویسنده فهرست جامع التّصانیف بوده است^۱ - پیش از ۷۱۳ ه. ق به حسب موضوع در پنج اثر مذکور او مدوّن و مرتّب شده است و به ظنّ قریب به یقین، پس از ۷۱۳ ه. ق - یعنی پس از واپسین بازنگری خواجه بر وقفیه‌اش - بعضی از نسخه‌نویسان فاضل و دانشی ربیع رشیدی - یا برپایه تشخیص خود و یا براساس توصیه خواجه رشید - مجموعه رساله‌های مندرج در پنج اثر خواجه را - که مبتنی بر پاسخ و پرسش بوده‌اند - در یک مجموعه نویسانیده و به آن نام اسوله و اجوبه داده‌اند و آنگاه نام و نشان اسوله و اجوبه در زمره نگارشهای خواجه تداول یافته و توسط کسانی دیگر، اطلاعات مربوط به آن در وقفیه خواجه نیز درج شده است. این رای و نظر در مورد اسوله و اجوبه با توجه به بررسی دقیق اسوله و اجوبه و سنجش آن با لطایف، بیان الحقایق و فهرست مندرج توضیحات، مفتاح التّفسیر و سلطانیه و نیز برپایه تأمل بر نسخه‌های وقفنامه و امضاها و دوگانه خواجه رشید در موضع ترقیمه‌های آن کتاب، و نیز هم براساس اشارات و نقل عبارات کاتب فهرست جامع التّصانیف بدست می‌آید بطوری که نمی‌توان اسوله و اجوبه را بصرف این که نام آن در نسخه‌ای از نسخه‌های متأخر وقفیه آمده است، در رسته آثار مدوّن و مسلّم الصدور خواجه ملحوظ و منظور داشت.

همچنان نمی‌توان دیباچه، فهرست جامع التّصانیف و مؤخره‌ای را که در برخی از نسخ لطایف الحقایق آمده است، از نگارشهای خواجه محسوب کرد آن‌چنان که بعضی از محققان روزگار ما تصوّر کرده‌اند^۲. مقصود نگارنده از دیباچه، فهرست جامع التّصانیف و مؤخره، نگاشته‌ای است که به لحاظ کتاب‌شناسی و نیز شناخت

۱. وقفنامه ربیع رشیدی، پیشین [۲۳۶] [۲۵۲]؛ لطایف الحقایق، ۱۶/۲.

۲. نک: غلامرضا طاهر، مقدمه لطایف الحقایق ۱/۲ که چنین عنوان داده است: «مقدمه و فهرست جامع التّصانیف رشیدی به قلم رشیدالدین فضل‌الله همدانی»؛ نیز نک: ایرج افشار، نامه به آینه پژوهش، پیشین، ۱۲۶.

قسمتی از وقفیه، و نیز هم به اعتبار چگونگی تدوین آثار خواجه رشید حائز اهمیت فراوان است. نگاشته مزبور - تا آنجا که تحقیقات نسخه‌شناسانه آثار خواجه حکایت دارند - در آغاز برخی از نسخ لطایف رشیدی آمده است و بی‌گمان ذریعه یکی از نسخه‌نویسان و کاتبان دانشی و فاضل ربع رشیدی فراهم شده است که پیش از قتل خواجه - ۷۱۸ هـ. ق - و پس از ۷۱۳ هـ. ق، که واپسین بازنگریهای خواجه بر وقفیه‌اش صورت مکتوب یافته، نگاشته شده است. همچنان که تاریخ تقریبی نگاشته مذکور از قیاس قسمتی از وقفیه با قسمتی از همان نگاشته بدست می‌آید^۱، اسلوب و طرز نگارش، و نیز اشاره به خواجه رشید و چگونگی تدوین آثارش و کیفیت تصرف و سهوهای کاتبان در نسخه‌نویسی و کتابت آنها به هیأتی است که نوشته مزبور را به دست کسی جز خواجه رشید محقق می‌دارد، بطوری که به هیچ روی نمی‌توان آن را از تراوشهای خامه خواجه رشید برشمرد. هرچند این موضوع، بدیهی می‌نماید و بسیار روشن، با این همه برای رفع ابهامی که در این زمینه، در ذهنیت برخی از معاصران ما مرکوز شده است، گوشه‌هایی از عبارتهای نوشته مذکور را عیناً نقل می‌کنیم تا سندی باشد هم برای اشارات این گفتار، و هم سببی گردد برای رفع ابهام.

در آغاز دیباچه می‌خوانیم: «اما بعد، این کتاب لطایف از جمله، مصنفاتی است که مخدوم جهانیان، صاحب قران، دستور اعظم، مدبر امور عالم،... عمادالدوله والدين ابی الخیر بن المولی‌الصاحب الماضی موفق الدولة عالی المتطبب الهمدانی المشتهر بالرشید الطیب اعز الله انصاره و مد اعصاره، و چند کتب دیگر که در هر باب تصنیف کرده و با وجود آنکه مفرد مفرد نسخه‌ها از آن نوشته و جماعت که التماس نموده و خواهان مطالعه آن شده، از آن نسخه‌ها برگرفته و در دست مردم موجود است و هزاران نسخه‌ها در تبریز در ابواب البر خود که موسوم است به ربع رشیدی نهاده، تا اگر کسی خواهان آن باشد که از آن نسخه‌ی برگیرد، بدهند تا نسخه‌ها از آن بردارند. لکن دیگر بار، از آن چند کتاب را در یک مجلد مجموعه^۲ ساخته و

۱. نک: وقفنامه ربع رشیدی [۲۵۲]، بسنجید با لطایف، ۲/۱۶-۲۰.

۲. در چاپ آقای غلامرضا طاهر از لطایف ۳/۲: مجموعه‌ای.

بعضی مفرد مفرد است. و چون خواسته^۱ که صور اقالیم را بر قاعده حکما ضبط کرده آید و بر وجهی مضبوط و راست کند که آسان‌تر به فهم رسد و روشن‌تر باشد و مواضعی که هرکس تمام آن را ضبط نکرده، در ضبط آورد. و ضرورت دید که اوراق آن بزرگتر باشد تا عرض مذکور بهتر و آسانتر حاصل شود و صورت ولایات نیز به موجبی که هرکس مشاهده کرده بر وجهی که واقع باشد تفحص نموده، طرح آن بر اوراق بزرگ کشید تا مرتب باشد و هرگاه که کسی خواهد که احوال آن بداند بعضی از احوال آن از آنجا معلوم شود. بدان سبب اوراق کاغذ بزرگ ساخته که هریک به مقدار شش طبق کاغذ باشد و آن صور بدان کشیده. و چون کاغذی چنان قطع بزرگ دست داد، خواسته که تمامت تصانیف او جمع کرده در یک مجلد کتاب نویسد تا همه به هم جمع گشته، یادگار را بماند. و جهت آنکه تا اقوام عرب را نیز از آن بهره باشد مجموع آن را تعریب کرده و به عربی نسخه‌های مفرد نوشته و در این مجلد بزرگ نیز هریک از آن که به پارسی نوشته مباحث آن به عربی نوشته تا همه را از آن فایده بود و آن موصوف است به جامع التصانیف رشیدی. و موجز مجمل فهرست آن جامع التصانیف رشیدی و فهرست هریک از کتبی که در آن مندرج است، این جابر سبیل اختصار در قلم می‌آید تا مطالعه کنندگان واقف گردند که مجموع مصنفات مصنف مذکور - زیدت اقداره - چند و چگونه است و هریک در چه باب. و اگر کسی را هوش باشد که از آن یا بعضی از آن نسخه گیرد از آنجا باز نویسد».

پس از دیباچه مذکور، متن فهرست جامع التصانیف رشیدی آمده است که فهرست نویس، به ظن قریب بیقین به نسخه یک جلدی از مجموعه تصانیف خواجه رشید - که از آن به جامع تصانیف رشیدی عبارت کرده است - دسترسی داشته تا فهرست مذکور را فراهم ساخته است. این مسأله حاکی از آن است که در نسخه یک جلدی مجموعه تصانیف رشیدی اثری به نام اسوله و اجوبه وجود نداشته است و گرنه در فهرست مذکور نام و نشان و اطلاعات مربوط به آن درج می‌گردید. به هر حال، پس از فهرست جامع التصانیف، کاتب مورد بحث، باز هم بحثی درباره آثار خواجه رشید و چگونگی پیدایش روایت‌های فارسی و عربی آنها و نیز چگونگی وقف آنها مطرح داشته است که دقیقاً استنباطی است از اشارات و اطلاعات خواجه

۱. یعنی خود رشیدالدین طبیب خواسته.

رشید که دربارهٔ آثارش در وقفیه آورده است.^۱ به این بخش از نوشتهٔ کاتبِ مورد بحث توجه کنید:

«و مصنف مذکور - اعزَّ الله انصاره - این کتبِ مذکور (یعنی کتابهای مذکور در فهرست جامع التّصانیف) هم مفرد مفرد و هم مجموعه‌ها از آن، هم به عربی و هم به پارسی، و هم یک نسخه از این کتابِ بزرگ جامع التّصانیف رشیدی که شرح آن داده شد که تمامِ نسخه‌های عربی و پارسی در آن مندرج است و فهرست آن موجزاً و مجملاً در قلم آمد، در ابواب البرّ خویش بر ظاهرِ شهر تبریز - که موسوم است به ربع رشیدی - در قبهٔ بزرگ - که جای آخرت خود را ساخته - نهاده است و اجازت داده که مردم از آن نسخه‌ها نویسند و شرط کرده که از حاصل موقوفات آن ابواب البرّ هر سال یک نسخه تمام مکمل از مجموعه رشیدیه و دیگر کتب که مصنفات مخدوم - عزّه نصره - است از هریک بر کاغذ بقطع حال بغدادی لطیف و نیکو بنویسند و به شهری از شهرهای معتبر بلاد اسلام فرستند».

پس از این، کاتب مورد بحث نصّ گفتار خواجه رشید را دربارهٔ آثارش از روی نسخهٔ اصل وقفیه نقل کرده، و در پایان دیباچه و فهرست خود، باز هم مطالبی گنجانده است که هم به لحاظ شناخت کاتبِ مورد بحث، و نیز هم به لحاظ شناختِ چگونگی کار کاتبانِ ربع رشیدی و اهتمام به مقابله کردنِ نسخه‌ها در آنجا حائز اهمیت فراوان است. از آنجا که این بخش از دیباچه و فهرست مورد نظر را که هم نویسندهٔ آن را - که کسی جز خواجه رشید بوده است - معرفی می‌کند و هم متضمّن اطلاعاتی ارزشمند در تاریخ نسخه‌نویسی در ربع رشیدی است، مقطعِ این گفتار قرار می‌دهیم:

«و حال آن است که چون مخدوم مصنف - اعزَّ الله انصاره - این کتبِ مذکورهٔ را تصنیف فرمود و اشارت راند تا نسخه‌های بسیار از آن بنویسند و جماعتی نساخان در بعضی مواضع سهوا کرده‌اند و در بعضی تصحیفات نوشته. و چون بیشترِ آن کتابها در غیبت، تُسَخَّر کرده بودند و نسخه‌ها بسیار بود و اوقات شریفهٔ مصنف

۱. کاتب مذکور در پایان این بخش بصراحت آورده است: «و فصلی که در وقفیه، جهتِ این معنی نوشته است (یعنی خواجه رشید نوشته است - وقفیه، به بعد) هم بدان عبارت نقل کرده، این جا نوشته می‌شود تا مطالعه‌کنندگان بر آن حال اطلاع یابند». لطایف، ۱۵/۲.

-زیدت اقداره - مستغرق کلیات مصالح و مهمّات ملکی با آن رسیدن تعدّری داشت و ملازمان اصحاب را که بر آن مصنّفات وقوف داشتند بواسطه مداومت بر ملازمت، مقابله کردن آن نسخه‌ها بسیار متعسر، اشارت علیا نافذ گشت تا هم نسّاخان مقابله کنند و مقابلان در بعضی مواضع، کمابینگی، به فهم ایشان نمی‌رسید حمل بر آنکه مگر ترکی رفته، الحاقی چند کردند و بدین اسباب در آن نسخه‌ها جای جای ازین گونه تصحیفات و غلط‌ها هست. واجب شد این معنی را در قلم آوردن، تا مطالعه‌کنندگان این کتب اگر ازین نوع چیزی یابند، دانند که آن خللها بدین سبب است نه از مصنّف - عزّت انصاره - ...»^۱.

۱. لطایف، پیشین، ۲/۲-۳، ۱۵، ۲۰-۲۱.

ترجمه عوارف المعارف سهروردی^۱

در قلمرو فرهنگ اسلام، کتابهای منظوم و مثنوی هست که حیاتی مداوم و نامی فراموش‌ناشدنی دارند، به طوری که بعضی از آنها از مزیای هنری و جمال‌شناختی برخوردارند، همچون مثنوی مولوی و بوستان و گلستان سعدی و منطق‌الطیر عطار، و بعضی عاری از صیغه‌های هنری است ولی به دلایلی دیگر - همچون جامعیت - شهرت و تأثیرشان کمتر از نگاشته‌های مزبور نبوده و نیست. از جمله این‌گونه آثار، عوارف‌المعارف سهروردی است که در سرتاسر قلمرو عرفان اسلامی همواره مورد توجه بوده و در نگاشته‌های عرفانی و صوفیانه تأثیر گذاشته است. این کتاب به زبانهای مختلف از جمله به زبان فارسی ترجمه شده، و اخیراً ترجمه‌ای کهن از آن به اهتمام آقای قاسم انصاری در تهران عرضه گردیده و این گفتار درباره همین ترجمه و همین چاپ نوشته شده است. از آنجا که مقدمه مصحح ترجمه عوارف در ترجمه احوال و آثار مؤلف عوارف به اختصار برگزار شده و متضمن مشهورات است، ناگزیریم به مقدمه ایشان، تکمله‌ای مختصر درباره مؤلف و اثر او (عوارف) و دیگر آثار او بزنم، و پس از آن به تراجم کتاب مورد نظر، و مترجم ترجمه مورد بحث و چگونگی تصحیح آن پردازم.

۱) سهروردی

ابو حفص (یا ابو عبدالله) عمر بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن عمرو

۱. عوارف المعارف. تألیف: شیخ شهاب‌الدین سهروردی. ترجمه: ابومنصور عبدالعزیز بن صفهانی (قرن هفتم). به اهتمام: قاسم انصاری. تهران. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ۱۳۶۴. ۳۲۶ صفحه.

قرشی بکری مشهور به شهاب‌الدین سهروردی، زاده رجب ۵۳۹ هـ در سهرورد و در گذشته ۶۳۲ هـ در بغداد، یکی از سرشناس‌ترین چهره‌های عرفانی جهان اسلام است که نه تنها روش و مذاق عرفانی او، بل بینش دینی - اجتماعی و سیاسی او، بی‌شباهت با حجة الاسلام محمد غزالی (م ۵۰۵ هـ) نیست. شهرت و مقبولیت او به حدی بوده که در بیشتر، بل در جمیع کتابهای تاریخ، رجال و عرفان از او یاد کرده‌اند.^۱ با این همه، متأسفانه نگاشته‌ای جامع در شرح احوال و آثار او به زبان فارسی در دست نداریم. مقدمه آقای انصاری درباره سهروردی بسیار مختصر است، و اگرچه پرداختن به این مطلب در حوصله این گفتار نیست، اما لازم می‌دانم به دو نکته اساسی درباره سهروردی اشاره‌ای بکنم.

نخست اینکه سهروردی در روزگاری پا به عرصه عرفان گذارد که تاریخ تصوف اسلامی، دو نظرگاه «جلالی و جمالی» عرفانی را در قلمرو پنهان خود زایش و پرورش داده بود، به تعبیری دیگر در عصر سهروردی، سیمای دوگانه تصوف «جلالی و جمالی» یا «تصوف عشق‌آمیز و تصوف سنت‌گرا»، جلوه‌ای داشت روشن، با این خصیصه که تصوف عشق‌آمیز در زمانه او به اوج شکوفایی خود رسیده بود. در چنین موضع و موقعیتی، سهروردی تتبع راهی را پیش گرفت که نمی‌توان نمونه‌های زیادی همانند او، در میان مشایخ صوفیه سده هفتم جستجو کرد. و آن راهی بود بازهدی بحث که یافته‌های عشق‌آمیز عرفانی را تحت الشعاع قرار داده بود و بسی پسندهای نازک و عاشقانه عرفانی را، ناخوش و نامتعادل برمی‌شمرد. چنانچه سهروردی که سرشناس‌ترین راهرو این طریق در سده هفتم بود، نمی‌توانست پسندهای رقیق و جمالی عارفانی چون اوحدالدین کرمانی را برتابد، بدین جهت او

۱. از آن جمله بنگرید به: وفیات الاعیان ابن خلکان (ج ۳، ص ۴۴۶)، شذرات الذهب ابن عماد (ج ۵، ص ۱۵۳)، طبقات الشافعیة سبکی (ج ۵، ص ۱۴۳)، الجواهرات الجامعة ابن فوطی (ص ۷۴)، مرآة الجنان یافعی (ج ۴، ص ۷۹)، البدایة ابن کثیر (ج ۱۳، ص ۱۳۸)، النجوم الزاهرة ابن تغری بردی (ج ۶، ص ۲۸۳)، جامع کرامات الاولیاء نبهانی (ج ۲، ص ۴۱۳)، تاریخ گزیده مستوفی (ص ۶۶۹)، نفحات جامی (ص ۴۷۲)، اللباب (ج ۲، ص ۱۵۸)، معجم البدان یاقوت (ذیل سهرورد)، شذالازار (صفحات مختلف)، سیرت منکبرنی (ص ۲۰)، هدیة الاحیاب (ص ۱۷۲)، مجالس شویتری (ج ۲، ص ۷۰)، آب کوثر (اردو) [ص ۲۵۴]، سفینه الاولیاء داراشکوه (ص ۱۱۳)، فوائد الفوائد دهلوی (ص ۲۲۵)، ترکستان‌نامه بارتلد (ترجمه) [ج ۲، ص ۷۷۷]، جهانگشای جوبینی (ج ۲، ص ۹۶) و...

را مبتدع و زندیق خواند^۱ و نیز بر اثر همین پسند، چونان محمد غزالی، اما نه با دستمایه فلسفی او، به رد و طرد فلسفه پرداخت و نگاشته‌های فلسفی، چونان شقای بوعلی را به آب شست، و در هدم آرای فازی و ابن سینا کتاب نوشت و در خصوص اهل شطح گفت که «از غفلت و غرور حدیث نفس، سخنهای گستاخ‌وار گویند و آنان مفتونان و بددینان باشند»^۲.

باری این محدودیتهای ذوقی و احتراز از سماع و وجد، و به طور کلی نادیده انگاشتن بُعد عاشقانه و جمالی تصوف - که در نزد سهروردی از پسندهای مسلم زندگی عرفانی بود - پس از سهروردی، رقیقتر شد و به وسیله سهروردیانی چون زکریا ملتانی (م ۶۶۶ هـ)، عثمان مروندی (م ۶۲۲ هـ)، امیر حسینی هروی (م ۸۳۰ هـ)، فخرالدین ابراهیم عراقی (م ۶۸۸ هـ)، جلال‌الدین بخاری (م ۶۹۰ هـ) و حسن افغان (م ۶۸۹ هـ) به سوی تصوف عشق‌آمیز و جمالی گرایش پیدا کرد، و به سبب شهرت و مقبولیت سهروردی و عوارف او شد.

نکته‌ای دیگر، که ذکر آن در مقدمه آقای انصاری بدون موشکافی رفته است، مسئله ملاقات سعدی شیرازی است با سهروردی، و ابیاتی که عموماً از بوستان نقل می‌کنند. در جمیع مآخذ کهن و نزدیک به روزگار سعدی، از این ملاقات یاد شده است^۳ و مسلم است که چنین ملاقاتی در بغداد، در اواخر عمر سهروردی و در دوران شباب و جوانی سعدی روی داده است، اما آنچه قابل تأمل می‌نماید و تردیدآور، ابیاتی است^۴ مربوط به این ملاقات، که در بیشتر نسخه‌های متأخر دیده می‌شود و در چاپهای بوستان نیز بعضی از ویراستاران، ابیات مورد نظر را در متن آورده‌اند، و بعضی همانند مرحوم فروغی در حاشیه ضبط کرده‌اند (کلیات سعدی، ص ۲۷۱). در چاپ استاد یوسفی نیز ابیات مورد بحث در قسمت نسخه بدلهای آمده، ولی هیچ‌گونه

۱. رک: نفحات الانس، طبع تهران، ص ۵۸۹، فروزانفر: مقدمه مناقب اوحدالدین، ص ۵۸.

۲. عوارف، ترجمه اسماعیل عبدالمؤمن، ورق ۲۰ ب.

۳. رک: شدالازار. تصحیح قزوینی و آشتیانی، ص ۳۲۰، نفحات جامی، ص ۶۰۱، فروزانفر:

«سعدی و سهروردی»، در سعدی‌نامه، ص ۶۸۷-۷۰۶.

۴. زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۱۷۵، که گفته است ابیات مزبور در بعضی نسخه‌های قدیمتر نیست.

توضیحی در خصوص اصیل بودن یا دخیل بودن آن ابیات داده نشده است^۱، و لازم است که مورد تدقیق و تحقیق قرار گیرد.

با توجه به قوانین نسخه‌شناسی، ابیات مزبور از جمله ابیات دخیل و الحاقی به شمار می‌رود، زیرا در بیشتر نسخه‌های قدیم بوستان نیامده است. از نظر ساخت داستانی و بافت معنایی نیز ابیات مذکور را نمی‌توان اصیل شمرد، زیرا در چند بیت آن، که ارتباط به ملاقات سعدی و سهروردی دارد، سعدی از دو اندرز سهروردی یاد کرده است: «یکی آنکه در جمع بدبین مباش؛ دویم آنکه در نفس خودبین مباش». مضمون این دو اندرز، که به نوعی با بقیه سیزده بیت مورد بحث ارتباطی معنایی دارد، در باب دوم بوستان - که در احسان است - جای داده شده، در موضعی که سخن از ممسکی و شناخت نادرست از مال و خطام دنیایی است، چنانکه به هیچ وجهی نمی‌توان ابیات مربوط به ملاقات سعدی و سهروردی را در آن موضع - که دارای حکایتی تمثیلی نیز هست - جای داد. به هر حال، اینکه همه ابیات مورد بحث، دخیل و الحاقی است یا نه، مطلبی است درخور بررسی، که باید در گفتاری مستقل بدان پرداخت^۲. اما چند بیتی را که ارتباط به ملاقات سعدی و سهروردی دارد، نمی‌توان از ابیات اصیل بوستان به شمار آورد.

۲) آثار سهروردی

هرچند آقای انصاری در مقدمه ترجمه عوارف (ص ۱۵ تا ۱۷) از آثار منظوم و منثور سهروردی سخن گفته است، اما مطالب او بسیار مختصر و مبتنی بر مشهورات است، به طوری که نویسنده در بخش اشعار سهروردی بیشتر به مآخذ متأخر توجه داشته و از مآخذ معتبر و نزدیک به عصر سهروردی، در خصوص شناخت اشعار وی، بهره نبرده است. می‌دانیم که همان دشواری که در زمینه انتساب چکامه‌های کوتاه و بلند به دیگر مشایخ صوفیه هست، در مورد سروده‌های سهروردی هم صدق می‌کند. از این رو نباید بی‌تدقیق هرآنچه را که در تذکره‌های

۱. بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، ص ۴۴۹.

۲. برخی از ابیات مورد بحث را می‌توان در مواضع مختلف بوستان که اشتراک معنایی دارند، پس از تطبیقات لفظی و معنایی توجیه کرد.

متأخر از سروده‌های آنان و از جمله از سهروردی ضبط است، بپذیریم. در مورد اشعار فارسی سهروردی فعلاً دو مأخذ کهن و معتبر می‌شناسیم: یکی تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی است که یک رباعی از سهروردی نقل کرده، و مصحح نیز آن را در مقدمه خود گنجانیده است. و دیگر سوانح الافکار رشیدی است شامل نامه‌های فضل‌الله همدانی وزیر، که او نیز به یک رباعی از سهروردی استشهاد کرده است و آن رباعی این است:

هجر تو نقاب خوابم از دیده گشاد خوناپِ دلِ کبابم از دیده گشاد
یادِ تو چو آتشیست اندر دل من حالی که درآمد آیم از دیده گشاد^۱

این رباعی در مقدمه مصحح ذکر نشده است.

و اما در مورد آثار منشور سهروردی، مصحح فقط به اعلام‌الهدی، و جذب‌القلوب، و رشف‌النصائح (با مشخصات نادرست) و دو فتوت‌نامه، و خود عوارف توجه داده‌اند، درحالی‌که آثار سهروردی - اعم از آثار اصیل و منسوب - درخور تحقیق و بحثی مفصل است، خاصه آنکه در زبان فارسی، تاکنون مقاله یا رساله‌ای علمی دربارهٔ احوال و آثار سهروردی پرداخته نشده است. نگارنده در اینجا به اختصار و فهرست‌وار از نگاشته‌های سهروردی و شروح آنها و مشیخه‌هایی که دربارهٔ او نوشته‌اند، یاد می‌کند:

۱. آداب خلوت (فارسی)، فهرست فیلمها (ج ۳، ص ۲۲۴). گویا ترجمهٔ بندی از عوارف المعارف است.
۲. أدلة العیان علی البرهان (عربی)، در دفاع از اصول عقاید اسلامی، و ردِّ آراء انحرافی. کشف‌الظنون (ج ۱، ص ۵۰)، فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۴۲۴).
۳. ارشاد المریدین و اتحاد الطالبین (عربی)، در آداب صوفیه. ایضاح المکنون (ج ۱، ص ۶۳).
۴. اسرار العارفين و سیر الطالبین (متن عربی و ترجمهٔ فارسی)، تاریخ نظم و نثر نفیسی (ص ۷۳۱). از نگاشته‌های منسوب به سهروردی است.
۵. الأسماء الأربعةون (عربی، ترجمهٔ فارسی از فخرالدین ابوالمکارم). کشف‌الظنون (ج ۱، ص ۹۰).

۱. سوانح الافکار، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۲۰۲.

۶. اوراد شیخ الشیوخ (مجموعه صد و ده وِرْد عرفانی که ذکر یا ملتانی آنها را فارسی کرده است). فهرست گنج بخش (ص ۵۶۶)، احوال و آثار ملتانی (ص ۹۱ تا ۹۵).
۷. بغیة البیان فی تفسیر القرآن (عربی)، کشف الظنون (ص ۱۹۶). و فیات الاعیان (ج ۷، ص ۳۲۳). غیر از آن در کشف الظنون (ج ۱، ص ۴۵۱)، از تفسیر سهروردی نیز یاد شده است.
۸. بهجة الابرار (عربی)، مناقب عبدالقادر گیلانی (متوفی ۵۶۱ هـ). ایضاح المکنون (ج ۱، ص ۱۹۹).
۹. حلیة الناسک (عربی)، مؤلف تاریخ اربل (ص ۱۷۴) از آن یاد کرده است. نیز رک: و فیات الاعیان (ج ۷، ص ۳۲۳).
۱۰. الرحیق المختوم لذوی العقول والفهوم (عربی). در آداب و معاملات صوفیه. هدیة العارفین (ص ۷۸۶)، عثمان یحیی آن را از ابن عربی دانسته است (کتاب شناسی ابن عربی، به فوانسه، ش ۵۹۱).
۱۱. الرسالة العاصمية (عربی)، کشف الظنون (ص ۸۷۷). در این انتساب شک دارم، زیرا در آن رساله از رفتن مؤلف به ماوراءالنهر سخن رفته است.
۱۲. رساله سهروردی به فخر رازی (عربی)، فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۵۱۸).
۱۳. شرح رساله السیر والطیر. ابن سینا (فارسی). مصنفات ابن سینا، مهدوی (ص ۱۷۷)، فهرست فارسی منزوی (ص ۷۵۸)، با توجه به رشف النصائح الایمانیه سهروردی، شرح مزبور نباید از او باشد.
۱۴. رساله فی السلوک (عربی)، کشف الظنون (ص ۸۷۲).
۱۵. رساله الفتوة (عربی)، نسخه S.P.113 موزة ملی پاریس. غیر از دو فتوت نامه فارسی اوست که انصاری یاد کرده است. جای بحث و تدقیق در این فتوت نامه های عربی و فارسی سهروردی خالی است.
۱۶. شرح رباعی شیخ شهاب الدین سهروردی صوفی. فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۵۶۹)، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر (ص ۱۵۱).
۱۷. کلام شهاب الدین السهروردی و شرحه (عربی)، شرح برخی از سخنان اوست. فهرست فیلمها (ج ۳، ص ۱۵۷).
۱۸. کنز العباد فی شرح الاوراد. (عربی)، شرح اوراد اوست از علی بن احمد

غوری. کشف الظنون (ص ۱۵۱۷).

۱۹. اللوامع الغیبیّه (عربی)، نسخه‌های شماره ۶۳۰ علوم‌ی یزد و ۱۲۶ مجلس شورای اسلامی.

۲۰. مشیخه الشیخ شهاب‌الدین عمر السهروردی (عربی)، از مؤلفی ناشناخته. کشف الظنون (ص ۱۶۹۷).

۲۱. المعتقد (عربی)، جنید شیرازی در شدالازار (ص ۷) از آن یاد کرده، و گویا غیر از المعتقد فی المعتقد توران پستی باشد.

۲۲. مناسک (عربی)، کشف الظنون (ص ۱۸۳۲)، ظاهراً باید همان حلیه الناسک او باشد.

۲۳. نامه سهروردی به کمال‌الدین اسمعیل اصفهانی (عربی)، رک: مقدمه دیوان اصفهانی و فهرست فیلمها، (ج ۱، ص ۴۲۳).

۲۴. نسبت خرقه سهروردی، فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۶۷۶).

۲۵. النکات الذوقیه (عربی)، که به نام الرسالة الشوقیه نیز نامیده شده، و توسط حسام‌الدین یحیی لاهیجی فارسی شده است. فهرست نسخه‌های خطی (دفتر ۵، ص ۴۱۲).

۲۶. وصیت‌نامه‌ها. از سهروردی چند وصیت‌نامه مانده است که بعضی از آنها در میان مشایخ صوفیه معروف و معتبر بوده. رک: روضات الجنان کربلائی (ج ۲، ص ۳۹۹) که به نقل از عبدالرحمن اسفراینی از اعتبار آنها سخن گفته است. نیز رک: فهرست فیلمها (ج ۱، ص ۵۲۷ و ۵۷۰).

۲۷. رشف النصائح الایمانیه (عربی)، در ردّ یونانی مآبی و ردّ فارابی و ابن‌سینا و منطقی سجستانی و ابوحیان. آقای انصاری از این اثر سهروردی در مقدمه خود اطلاعاتی ناقص داده‌اند. سهروردی این کتاب را در یک مقدمه و پانزده باب به سال ۶۲۱ تألیف کرده، و معین‌الدین معلّم (م ۷۸۹) آن کتاب را با نثری خشک و مصنوع و افزودن دیباچه‌ای مفصل و دو خاتمه خواندنی - که فشرده آراء غزالی در تهافت الفلاسفه است - با دید فلسفه‌ستیزی عجیب، فارسی کرده است.

۳) ترجمه‌های عوارف المعارف

عوارف المعارف که مهمترین و مشهورترین اثر سهروردی است نیاز به توصیف

ندارد و اگر در اهمیت و تأثیر آن مطلبی نوشته شود، از حدّ یک مقال بیرون خواهد رفت.^۱ این کتاب سهروردی چندین بار به فارسی ترجمه شده، و مصحح در مقدمه خود فقط به ترجمه قاسم داود خطیب درآچه که در حدود ۶۳۹ هـ به ترجمه عوارف پرداخته^۲ و ترجمه اسمعیل عبدالمؤمن اشاره کرده است. سوای دو ترجمه مزبور و مصباح الهدایه - که اقتباس و نگارش از عوارف است - ترجمه‌های زیر از عوارف المعارف شناخته شده است:

- ۱) ترجمه ظهیرالدین عبدالرحمن بزغش شیرازی (م ۷۱۶ هـ). رک: شدالازار (ص ۳۳۹)، بشیر حسین: مخطوطات شیرانی (ج ۲، ص ۲۰۸).
- ۲) ترجمه صدرالدین جنیدبن فضل الله بن عبدالرحمن شیرازی (م ۷۹۱ هـ) به انضمام گزارشی در حلّ معضلات و مشکلات عوارف به نام ذیل المعارف. هدیه العارفین (ج ۱، ص ۲۵۸)، فهرست فارسی منزوی (ج ۲، ص ۱۱۵۴).
- ۳) ترجمه کمالزاده چلبی. رک: فهرست فارسی منزوی (ج ۲، ص ۱۰۸۶).
- ۴) ترجمه بهبود علی خراسانی از مردمان سده ۱۳، به نام نجات السالکین، نسخه کتابخانه آستان قدس، شماره ۲۸۴.

و اما دومین ترجمه عوارف، که سخته‌ترین و دقیق‌ترین آنهاست، ترجمه‌ای است از اسماعیل بن عبدالمؤمن بن عبدالجلیل بن ابی منصور ماشاده، که در چاپ آقای انصاری از او، به صورت ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی یاد شده است. مترجم در سده هفتم می‌زیسته و عوارف را در ۶۶۵ هـ، پس از آنکه دست ارادت به دامن زین الدین عبدالسلام کاموئی، معروف به شاه عراق داده بوده^۳، بنابه خواهش

۱. محققانه‌ترین تحلیل و توصیفی که از عوارف المعارف شده است گفتار بشیردار است که در تاریخ فلسفه در اسلام، گردآورده م.م. شریف، ج ۱، ص ۴۹۶ به بعد به چاپ رسیده است.
۲. رک: نذیر احمد. «ترجمه قدیمی از عوارف المعارف» بیاض (مجله تحقیقات فارسی)، ج ۳، ص ۱۱۷.
۳. آقای انصاری وفات او را در سال ۷۰۵ هـ دانسته (مقدمه ترجمه عوارف، ص ۳۴). مأخذ انصاری در این ادعا، صفانامه عماد فقیه کرمانی بوده و نظر به این بیت داشته است:

هفتصد و پنج ز هجرت چو رفت وز صفر از روز همانا که هفت

گفتنی است که بیت مزبور (رک: صفانامه. مثنوی اول پنج گنج. چاپ همایونفرخ، ص ۷۵) متضمن

یارانِ خانقاهی، به فارسی برگردانده است.

این اثر ترجمه‌ای متصرفانه و آزاد، اما استوار و پرفایده است. مصحح در مقدمه خود (ص ۳۴) از شیوه مترجم سخن گفته است، و نگارنده بر گفتار ایشان می‌افزاید که این ترجمه عوارف به دلیل ملحوظ نشدن بسیاری از نکات و دقایق متن عربی، پژوهندگان را از متن عربی کتاب و احیاناً از ترجمه کامل آن بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا سوای بابهای ۲۳ و ۲۴ عوارف که در ردّ و انکار سماع، و اعتنا به آن است و در ترجمه نیامده، بسیاری از اقوال و دقایق عرفانی دیگر نیز در ترجمه مورد بحث دیده نمی‌شود. از جمله قیاس کنید باب چهلّم را که در متن مترجم (ص ۱۴۰)، چاپ انصاری) به قدر نیم صفحه چاپی است درحالی‌که همان باب در متن عربی چهار صفحه چاپی (ص ۳۳۰-۳۳۴) را دربر دارد و حاوی مطالب مهم و مفید عرفانی است.

۴) چگونگی تصحیح ترجمه اسماعیل ماشاده

خوشبختانه، بر اثر مقبول بودن ترجمه مورد بحث، پنج نسخه تقریباً کهن و کامل از آن در دست است که مصحح از چهار نسخه آن مطلع بوده. پنجمین نسخه آن در کتابخانه مدرسه راشدیّه خیرپور پاکستان محفوظ است که در فهرست مشترک پاکستان به نام ترجمه‌ای ناشناخته از مترجمی ناشناس معرفی شده^۱.

مصحح محترم، در آغاز براساس نسخه مرادمحمد، به تصحیح این ترجمه عوارف پرداخته، سپس تا باب دهم پیش رفته بوده که نسخه برلین (مکتوب ۷۳۳ هـ) را دستیاب کرده، و تصحیح پنجاه و یک باب دیگر را براساس آن پیش برده است. با کمال تأسف باید گفت که تاریخ نسخه برلین، مصحح را اغفال کرده و گرنه با توجه به

→ سال وفات کاموبی نیست، بلکه نماینده سال وفات شیخ نظام‌الدین محمود است که در حدود سال ۶۶۶ از سوی کاموبی اجازه ارشاد گرفته است. باری، سال وفات کاموبی به تحقیق، نامعلوم است و سند متقنی در این مورد در دست نیست، فصیح خوافی از وفات زین‌الدین کاموبی امی، در نظنّز یاد می‌کند که به سال ۶۹۶ درگذشته است (مجمّل فصیحی، چاپ محمود فرخ، ج ۲، ص ۳۷۵). نگارنده در این سخن خوافی تردید دارم: زیرا اولاً موضع درگذشت کاموبی بنابه قول قهستانی کامو بوده، و ثانیاً قرائنی هست که نباید کاموبی از سال ۶۸۵ به بعد زنده بوده باشد.

۱. رک: احمد منزوی، فهرست مشترک پاکستان، ص ۱۷۰۶، ش ۳۱۵۴.

قواین نسخه‌شناسی و املائی، نسخه مرادمحمد، سالها پیش از نسخه برلین کتابت شده است. استفاده از نقطه‌ها در شیوه کتابت نسخه مرادمحمد، و مشخص بودن «دال» به صورت «ذال» و علامتهایی که کاتب برای حدفاصل مصرعها و وقفگاههای عبارات به کار برده، و نیز هیأت و صورت خط آن نسخه - که کهنگی از سر و روی آن می‌ریزد - برهانی است قاطع بر قدمت این نسخه بر نسخه برلین. اما باید توجه داشت که قسمتی از این نسخه افتاده بوده، و در ۷۹۹ هـ. به وسیله کاتبی دیگر کتابت شده است.

سوای آنکه از طریق نسخه‌شناسی، نسخه مرادمحمد بر نسخه برلین رجحان دارد، از نظر ضبط و هیأت برخی از کلمات، و نیز وجود افتادگیهای زیاد از نسخه برلین - که در بسیاری از موارد، متن مصحح با همان نقصها چاپ شده است - برتری نسخه مورد بحث را بر نسخه برلین می‌نمایاند. نگارنده عکس نسخه مرادمحمد را تهیه کردم و با متن مصحح ترجمه عوارف آقای انصاری، قیاسی گذرا و کلی انجام دادم، در زیر به پاره‌ای از تفاوت‌های نسخه مرادمحمد با متن مصحح ترجمه عوارف توجه می‌دهم، با اشاره به این نکته که مصحح گویا به علت معضلات چاپخانه‌ای، از نمودن اساسی‌ترین اختلاف‌های نسخ چشم پوشیده‌اند.

□ نسخه مرادمحمد (ص ۷۸): و به زبان افتقار این بیت ترنم می‌کند.

□ چاپ انصاری (ص ۱۳۱): و به زبان افتقار بدین بیت گوید.

□ مرادمحمد (ص ۷۸): و در آن حال به زفان ضعف و نیاز این ناز کند.

□ انصاری (ص ۱۳۱): و در آن حال به زبان ضعف نیاز کند.

بعد از این عبارت در هر دو نسخه رباعی زیر آمده است:

مجنون و پریشان توأم دستم گیر سرگشته و حیران توأم دستم گیر

هر بی‌سروپای دستگیری دارد من بی‌سروسامان توأم دستم گیر

از رباعی مزبور دقیقاً پیداست که نیازی، مورد نظر مترجم است همراه با ناز، و این حالتی است روان‌شناسانه، که در تحصیل مراد، در فرهنگ و ادب فارسی روایی داشته، و دارد.

□ مرادمحمد (ص ۷۹): درحال، بساط نشاط ایشان گسترده شود و رواق فراق

خراب گردد، زبان وقت ایشان از آن وصال این بیان کند.

□ انصاری (ص ۱۳۴): ... و رواق فراق خراب کرده گردد، زبان وقت این بیان

کند... (عبارت «ایشان از آن وصال» را ندارد.

□ مرادمحمد (ص ۸۰):

از اشارت جنید و شرح شبلی برتریم

وز رموز بسایزید و پور ادهم فارغیم

□ انصاری (ص ۱۳۵):

از اشارت جنید و شطح شبلی برتریم

وز رموز بسایزید و پور ادهم فارغیم

مصحح در پاورقی صفحه ۲۱۹ نوشته‌اند: شطح و اشارت همخوانی بیشتری دارد. اتفاق را اشارت و شرح همخوانی دارد و اولی، طَلَبِ دومی می‌کند، با توجه به اینکه شبلی در تاریخ تصوف، به شطح‌گویی معروف نیست.

□ مرادمحمد (ص ۸۲): ای دلبری که خوبی بسی تو خوبتری

□ انصاری (ص ۱۳۹): تو دلبری که زخوبان بسی تو خوبتری

□ مرادمحمد (ص ۹۵): و ماجرای عشق می‌گوی تا من می‌شنوم که لطف حضرت ما با بندگان می‌گوید...

□ انصاری (ص ۱۵۴): ... تا من می‌شنوم، که لطف حضرت می‌گوید... (عبارت «ما با بندگان» را ندارد).

□ مرادمحمد (ص ۱۱۷): موکلان قضا‌ساز عافیت شکند

□ انصاری (ص ۱۸۱): موکلان قضا‌ساز زهد در شکند

□ مرادمحمد (ص ۱۱۸): و چون شکر را در زلال وصل تجلی جلال بگداخته، و ورد و قششان این باشد، شعر...

□ انصاری (ص ۱۸۳): و چون شکر در زلال وصال تجلی جلال بگداخته. قطعه... (عبارت «و ورد و قششان این باشد» را ندارد).

□ مرادمحمد (ص ۱۲۶):

یوسف به نویدی به بن چاه فرو شد

حلاج به بوئی به سرِ دار برآمد

□ انصاری (ص ۱۹۰):

یوسف به بوئی به بن چاه فرو شد حلاج به بوئی به سرِ دار برآمد

□ مرادمحمد (ص ۴۷): زجُنُبشش همه آفاق عنبرین گردد.

□ انصاری (ص ۷۸): زجُستش همه آفاق عنبرین گردد.

□ در صفحه ۱۳۲ چاپ انصاری، در سطرهای ۳ تا ۵ ضمیرها و فعلها مفرد است ولی ابیاتی که در تأیید موضوع مربوط آمده، دارای فعلها و ضمیرهای جمع است: درحالیکه در نسخه مرادمحمد (ص ۷۸)، افعال و ضمائر ابیات مفرد، و مطابق با عبارات موردنظر است.

و نیز بنگرید به این گونه تفاوتها، که بین نسخه چاپی و نسخه مرادمحمد به کرات و مرات دیده می شود:^۱

مرادمحمد	انصاری
فریشتگان، ص ۷۷	فرشتگان، ص ۱۳۰
استاده، ص ۷۸	ایستاده، ص ۱۳۱
استادن، ص ۷۹	ایستادن، ص ۱۳۳
زفان، ص ۷۸	زبان، ص ۱۳۱
نظر می کند، ص ۷۹	نظر کند، ص ۱۳۴
ابوموسی اشعری، ص ۸۴	ابوموسی الاشعری، ص ۱۴۰
عالم بالا، ص ۹۴	عالم اعلا، ص ۱۵۲

باری علاوه بر تفاوتهای مذکور، که مویی از کوه و قطره ای از دریا را نمودم، در نسخه برلین، در چند مورد عبارات و ابیاتی افتاده است که مصحح با توجه به نسخه مرادمحمد و دیگر نسخ، آن موارد را کامل کرده است. از جمله بنگرید به صفحه ۱۳۵ نسخه چاپی، و چند موردی که خود مصحح در مقدمه خود (ص ۵۹) به آنها توجه داده اند. جای تعجب و شگفتی است که مصحح محترم با آنکه قطعاً به برتری و بهتری نسخه مرادمحمد پی برده بوده، آن نسخه را اساس کار تصحیح خود قرار نداده است.

موارد متعدد از غلطهای چاپی نیز در این اثر دیده می شود از آن جمله است:

□ صفحه ۱۳۵: «ای چون تو ندیده جم، آخر چه جمالست این». که باید «ای

۱. و بسیار است اختلاف نسخی مهم و پرفایده که مصحح به علت مشکلات چاپخانه ای از آنها چشم پوشیده اند (؟)

چون تو ندیدی چشم... خوانده شود.

□ صفحه ۱۵۳:

سحرگهی که غمت فتنه را اساس نهد

میان صبر و دل بنده لامساس نهد

جهان بدل شد و این قاعده خلل نگرفت

خلل نگیرد رسمی که، عشق اساس نهد

باتوجه به معنای بیت اول، و پیوند آن با بیت دوم، و با توجه به نسخهٔ مراد محمد

(ص ۹۵) مصراع سوم را چنین باید خواند: «جهان بدل شد و این قاعده خلل نگرفت».

□ صفحه ۱۸۲:

چرا ترا سوز او گرفت امروز دان که فردای ز «وی» بتر گیرد

به استاد نسخه‌های دیگر، بیت مزبور را چنین باید خواند:

چون ترا سوز او گرفت امروز دان که فردا ز «دی» بتر گیرد

□ می‌دانیم که ترجمهٔ اسماعیل ماشاده از عوارف المعارف، حاوی فوایدی

ادبی است، به این معنی که در ترجمهٔ مزبور، اشعاری از مشایخ صوفیه آمده که

بسیاری از آنها از سروده‌های شیرین و شیوای دو نفر از مشایخ بزرگ و گمنام سدهٔ

ششم و هفتم هجری است: یکی تاج‌الدین محمود اشنوی، و دیگری فرزندی وی،

یعنی صدرالدین محمد اشنوی. در مقدمهٔ آقای انصاری (ص ۲۹-۳۱) از هر دو

اشنهی با اشتباهاتی در نام آنها و نسبت یاری دادن مترجم عوارف به محمود اشنوی،

یاد شده است. بحث دربارهٔ احوال و آثار آنان در حوصلهٔ این گفتار نیست، نگارنده

رساله‌ای به نام «احوال و آثار شیخ تاج‌الدین اشنوی» در دست چاپ و انتشار دارم و

در آنجا از پدر و فرزند و آثار و آراء آنان به تفصیل سخن گفته‌ام. خوانندهٔ ارجمند را

بدانجا ارجاع می‌دهم، ولیکن در اینجا به نکاتی اشاره می‌کنم که ارتباط با ترجمهٔ

عوارف مورد بحث و شیوهٔ کار مصحح دارد.

گفته شد که اسماعیل ماشاده بسیاری از اشعار هردو اشنهی را در ترجمهٔ عوارف

آورده است. تشخیص دادن اشعار آنان، یکی از کارهای اساسی در تصحیح این ترجمهٔ

عوارف بوده است. خوشبختانه نسخه‌های متعدد ترجمهٔ مزبور، در خیلی جاها، در

بازشناسی اشعار آن دو بزرگوار مدد می‌دهند، ولی مصحح محترم در شناسایی این

اشعار راه افراط و تفریط رفته و خطاهایی را به قرار زیر مرتکب شده‌اند:

□ دو بیت «ای چون تو ندیده چشم، آخر چه جمالست این...» را که در ص ۱۳۵ آمده در فهرست اشعار (ص ۲۵۰) از تاج الدین اشنوی دانسته‌اند که درست نیست؛ زیرا هیچ یک از نسخ موجود چنین انتسابی را تأیید نمی‌کند و تصور نمی‌کنم که مأخذ دیگری در این انتساب، مورد استناد مصحح محترم بوده باشد.

□ چهار بیت صفحه ۷۸ با این سرآغاز «سحرگهی که تجلی عشق سازکنند...» که در چاپ انصاری، گوینده آن ناشناخته مانده، با استناد نسخه مرادمحمد (ص ۴۸) از سروده‌های تاج الدین اشنوی است.

□ نیز هشت بیت همان صفحه، با این سرآغاز «سحرگهی که ازل با ابد قرین گردد...» در نسخه مرادمحمد (ص ۴۸) از آن هموست درحالی‌که در چاپ انصاری، از گوینده آن یاد نشده.

□ در چاپ انصاری (ص ۱۲۳)، غزلی آمده در نه بیت، با این تخلص: «شنوئی» چون سرآید مدحت تو؟ که بس سنگ است میدان مقالت که مصحح آن را از تاج الدین اشنوی دانسته است (ص ۲۴۶) و این انتساب نیز درست نیست زیرا در حدود ده مورد، که گاهی به غزلی کامل از سروده‌های تاج الدین در این ترجمه عوارف استناد و استشهد شده، در هیچ یک از آنها، شاعر تخلص نکرده، و حال آنکه فرزند او یعنی صدرالدین محمد در همه غزلیات خود به صورت شنوئی، اشنوی و اشنهی تخلص کرده است. چنانچه در صفحه ۱۲۲ نیز، غزل با تخلص مذکور آمده و در نسخه مرادمحمد (ص ۷۲) و نیز در چاپ انصاری از آن «شیخ و شیخ‌زاده صدرالملة والدین محمد الاشنهی»^۱ دانسته شده است، بعلاوه غزل مورد بحث که مصحح آن را از محمود دانسته، در نسخه مرادمحمد، از سروده‌های محمد شمرده شده است.

به هر حال، چاپ ترجمه اسماعیل ماشاده از عوارف المعارف، چه از نظرگاه مطالعات و تحقیقات زبان و ادبیات فارسی، و چه از دیدگاه تبعات عرفان و تصوف اسلامی، اقدامی است مفید و تحسین‌انگیز، و اجر مصحح محترم مشکور. امید است که در چاپ دوم، نسخه مراد بخاری، بیشتر مورد تدقیق ایشان قرار گیرد. الحمد لله اولاً و آخراً.

۱. در چاپ انصاری کلمه «شیخ» نیامده است.

چهل مجلس در میان مؤلفات و ملفوظات فارسی علاءالدوله (۶۵۹-۷۳۶) بعد از العروة لاهل الخلوۃ دومین رساله‌ایست که بقیاس با دیگر رسایل فارسی او مفصل‌تر است، و نیز با ارزش‌تر. در چهل مجلس دقایق و نکات ارزنده‌ای عنوان شده که در دیگر آثار بازمانده از این دوره نمی‌توان سراغ آنها را گرفت. از آن جمله است: انتقادات علاءالدوله بر اوضاع اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و سیاسی عصری و شناخت نکات صوفیه و برخی از بزرگان تصوف مانند منصور حلاج، جنید بغدادی، ابونصر سراج، محمد غزالی، سعدالدین حمویه، رضی‌الدین علی‌لالا، ابن عربی، نجم‌الدین کبری، مجدالدین بغدادی، اوحدالدین کرمانی، و مخالفت با حکمت یونان و نقد برخی از آرای ابن‌سینا، و انتقاد بر اختلافات مذهبی شیعه و سنی، و دفاع از حرمت اهل بیت، و شناخت بودائیان هندی - که در دستگاه مغول با لقب «بخشی» سلطان مغول را با خط و آداب کتابت و عقاید بودائی آشنا می‌کردند^۱ - و تعبیر برخی از نکات فقهی، و تأویل پاره‌ای از آیات قرآنی. نیز بعضی ترکیبات تازه و آهنگین زبان فارسی در این متن دیده می‌شود که از نظرگاه دستگاه واژگان زبان فارسی قابل توجه می‌نماید، و هیأت عامیانه و تلفظ برخی از کلمات زبان گفتاری مردم سده هفتم و هشتم این رساله قابل توجه است، و سرانجام شناخت نمونه نثر گفتاری فارسی در آن دوره را می‌توان از طریق این رساله به بررسی گرفت.

اما خواننده ارجمند اطلاع دارد که چهل مجلس باهتمام آقای رفیع در اردیبهشت سال ۱۳۵۸ از طرف «شرکت مؤلفان و مترجمان ایران» بچاپ رسیده است.

* املاء علاءالدوله سمنانی، تحریر امیر اقبال سیستانی به اهتمام عبدالرفیع حقیقت (رفیع) نهران

۱. رک: تاریخ مغول ۸۷.

سوگمندانه باید گفت که چهل مجلس چاپی نه تنها به چهل مجلس نمی ماند، بلکه نسخه ایست مغلول، بی نظم و مطالب آن درهم آمیخته، با بدخوانیهای مصحح و تصحیحات نادرست. البته تلاشهای کتاب دوستانه فاضل ارجمند - آقای رفیع - بجای خود حائز اهمیت، و تألیفات ایشان بر همگان شناخته شده است؛ اما تصحیح، فنی است سوای تألیف و نیز دقیق تر از آن. نه تنها نسخه یابی و تهیه نسخه های موجود از یک کتاب بر مصحح فرض است، بل دست او در نمودن مطالب و عبارات و کلمات و حروف و حتی نقطه ای از نقوط بسته است به رشته احتیاط و وسواس، و وسواسی حوصله طلب و وقت گیر.

باری چهل مجلس چاپی را نه می توان همان مجالس چهلگانه ای برشمرد که علاءالدوله آن را املا کرده بوده است، و نه می توان آن را «رساله اقبالیه» دانست که امیر اقبال سبستانی تحریر کرده است. نگارنده در این مقال در پی آن نیست که جمیع عقده های کور نسخه چاپی چهل مجلس را باز نماید، زیرا بزودی رساله مزبور در مجلد دوم از مصنفات و امالی علاءالدوله - باهتمام نگارنده - عرضه خواهد شد؛ اما مواردی را باز می گوید تا درهم آمیختگی، عدم نسخه شناسی و کتابشناسی، بدخوانی و تصحیحات نادرست مصحح نموده شود.

نکته قابل توجه اینست که در تذکرها و فهرس متأخران چهل مجلس به نامهای رساله اقبالیه^۱، رساله مجالس علاءالدوله^۲، و چهل مجلس خوانده شده است. درحالی که آقای رفیع در مقدمه خود (ص بیست و هشت) کتابی به نام «رساله اقبالیه» به علاءالدوله نسبت داده اند که بظن ایشان تألیفی است جداگانه. آغاز رساله مزبور را نیز فاضل محترم نقل کرده اند باین صورت: «حکایت منصور حلاج [در افتاد] و اخی علی مصری سؤال کرد که حال او را به مشایخ چه نسبت بوده است؟ شیخ فرمود که: در راه مقامات است هر که به سرای درآید.»

درحالی که رساله مزبور کتابی مستقل و رساله ای جداگانه نیست، بل قسمتی از

۱. رک: روضات الجنان ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۳. کربلائی مطالبی را نزدیک به عبارات مذکور در چهل مجلس نقل کرده است. از جمله قیاس شود این نکته که چرا علاءالدوله از میان مشایخ عبدالرحمن اسفراینی را برگزیده. نیز رک روضات، ج ۲، ص ۲۹۷ قیاس شود با چهل مجلس چاپی ۱۱۶، صفحات ۴۳۸ قیاس شود با چهل مجلس ۱۳۷، طرائق، ج ۱، ص ۳۲۲ قیاس شود با چهل مجلس ۱۳۷. ۲. مقدمه یک نسخه خطی.

مجلس پنجم همین کتاب چهل مجلس است. در مجلس پنجم از چهل مجلس چاپی صفحه ۱۵ می خوانیم و بخوانید: «و بعد از آن حکایت منصور حلاج درافتاد، و اخی علی مصری سؤال کرد که حال او را به مشایخ چه نسبت بوده؟ شیخ قدس سره فرمود که در آن راه مقامات است و احوال. هرکس به سرایی درآید... الخ».

نیز، همچنانکه، از نام این رساله برمی آید، بایستی که رساله مزبور دارای چهل مجلس باشد، درحالیکه در چاپ مزبور رساله مورد نظر متضمن «پنجاه و نه» مجلس می باشد. اگر مجالس درسی مدارس قدیم را مد نظر بگیریم، و یا ملفوظات بزرگان عرفان را مورد تأمل قرار بدهیم، خواهیم دید که موضوعاتی که خطیب و گوینده مجالس در مجلس خاص عنوان می کند، از یک دست و از یک قبیله اند. در چهل مجلس نیز این تجانس و تناسب کاملاً مشهود است. صرف نظر از یکی دو مورد، هریک از مجالس مشتمل بر دقایقی است خاص و بهم بافته و دارای نظم معنائی دقیق. حال آنکه در نسخه چاپی چهل مجلس این ارتباط و نظم معنائی مورد نظر مصحح نبوده، و در نتیجه مطالبی از یک مجلس انداخته شده و به مجلس مابعد چسبانیده شده، و بافت معنائی رساله مزبور بهم پاشیده است. مثلاً دو مجلس هشتم و نهم (ص ۲۷-۳۰ چاپی) در جمیع نسخه ها یک مجلس است نه دو مجلس. و از نظرگاه موضوعی هم بهتر آنست که یک مجلس باشد. نیز مجالس دوازدهم تا شانزدهم که در چاپ فاضل محترم پنج مجلس بشمار رفته است، در همه نسخه ها متضمن یک مجلس - مجلس بیست و پنجم - می باشد که البته چهار مجلس - مجلسهای سیزدهم تا شانزدهم - در باب ولایت و نبوت و کیفیت تفضیل نبوت بر ولایت و تأویل حروفی خاتم نبی و خاتم ولی می باشد، و بدون شک نمی توان آن را چند مجلس به حساب آورد.

نیز در نسخه چاپی مجلسهای هفدهم تا بیستم، چهار مجلس نموده شده، درحالیکه در نسخه ها و نسخه مصححه ما یک مجلس نموده شده است، و با چنین احصایی نسخه های دیگر دارای چهل مجلس و مطابق و مناسب با نام این رساله می باشد، درحالیکه نسخه چاپی دارای پنجاه و نه مجلس است، و آقای رفیع در مقدمه خود (ص ۷) در این مورد نوشته اند که: «با توجه به مطالب متن کتاب متأسفانه تقسیم بندی آن به چهل مجلس ممکن نگردید».

در پایان نسخه چاپی بقدر پنج صفحه رساله ای مندرج است که مشتمل بر

نصایح پیامبر اکرم به علی (ع) می‌باشد. این رساله نه از تألیفات علاءالدوله است و نه از امالی او؛ بلکه بخشی از رساله‌ایست معروف به «وصایا» از تألیفات عبدالخالق غجدوانی از مشایخ نامبردار سده ششم هجری که باهتمام نگارنده چاپ شده است. رجوع شود به اوصاف الاشراف، طبع ۱۳۶۱، صفحات ۲۲۳-۲۴۹.

گذشته از اینها، مصحح گاهگاهی تصحیحاتی کرده است نادرست، بطوریکه هیأت نسخه را نادرست نموده است. مثلاً در صفحه ۱۱۳ «شیخ احمد جوزجانی» ضبط کرده، و ضبط اصل نسخه را که «جوربانی» بوده به قسمت نسخه بدلها برده است. این شیخ احمد جوربانی یا گورپانی از مشایخ معروف سده هفتم و از اصحاب رضی‌الدین علی‌لالاست که به دلیل تازه‌آوریهای وی در باب ذکر، صوفیه به او لقب «سلطان‌الذاکرین» داده‌اند. ترجمه احوال و اقوال و اذکار وی در نفحات الانس، صفحه ۴۳۸، و روضات الجنان (ج ۲، ص ۵۹۱) و طرائق الحقائق (ج ۳، ص ۷۰) آمده است. نیز در صفحه ۱۱۵ نسخه چاپی «جوزجان» آمده است، که آن نیز «جوربان» یا «گورپان» است، و دیهی بوده از توابع اسفراین، و یاقوت حموی نام آن ده را به صورت «کوه‌ران» ضبط کرده است. (معجم البلدان، ج ۴، ص ۴۸۹).

در صفحه ۱۴۴ بیتی آمده است فارسی که بسیار آهنگین می‌نماید، و مصراع دوم آن مثل سایر شده. مصحح محترم بیت مزبور را بصورت نثر در میان عبارات دیگر مجلس پنجاه و هشتم آورده، و آن بیت اینست:

نکو بین باش اگر عقلت بجایست و گر بی‌عیب می‌جوئی، خدایست^۱
در صفحه ۸۳ می‌خوانیم: «بعد از آن به چند گاه شیخ مجدالدین بیامد و مرید شد، و مردی بس لطیف بود و آنکه می‌گویند نامرد بوده است، خلاف است، مرد تمام بود، اما صورت بس لطیف داشت.» کلمه «نامرد» در اینجا هیچ مناسبتی ندارد زیرا همه تذکره‌نگاران در شرح حال مجدالدین بغدادی به جمال و زیبایی صورت او اشاره کرده‌اند، و بعضی نسبتهای ناخوش نیز به او داده‌اند. (روضات ج ۲، ص ۵۹۴) و نیز می‌دانیم که یکی از معانی «امرد» بی‌موی است، کسی که در صورتش موی نرسته باشد. (لغت‌نامه) و هم «مرد تمام» در عبارات مزبور به معنای شخص بالغ و رسیده است. بنابراین کلمه «امرد» بجای نامرد، که در دیگر نسخ چهل مجلس نیز آمده

است، مناسب‌تر می‌نشیند.

در صفحه ۱۰۲ می‌خوانیم: «و مرا در اول درویشی این واقع شد که املاک بسیار خریده بودم، بوجهی که در آن شبهه بود... و دیگر نقد بسیار بود که از ارغون به من رسیده بود. و مدتی در گفت‌وگویی بودم که وجه احسن کدام است. علما و عقلاء [و] آن اتفاق کردند که آن اموال با ارغون نمی‌شاید در کردن.» اولاً مصحح «عقلاء دین» را بد خوانده، و ثانیاً بر اثر بدخوانی مزبور «و» افزوده، و ثالثاً به معانی «درکردن» توجه نکرده است. «درکردن» را در کتب لغت به معنای بیرون کردن و گنجانیدن، کم کردن، حط کردن و موضوع کردن آورده‌اند. درحالیکه مقصود از علاءالدوله و فتوای علماء دین اینست که اموال و وجوه نباید به ارغون واپس داده شود. بنابراین «درکردن» درست است، نه «درکردن».

در صفحه ۱۳۴ می‌خوانیم: «هیچ کس مرد را پیش از بلوغ یا پیش از مجاهده صوفی می‌گوید؟» در اصل فعل به صیغه جمع یعنی «می‌گویند» بوده، و مصحح «می‌گوید» ضبط کرده، و صورت جمع را به پاورقی منتقل کرده است. درحالیکه می‌دانیم که در نثر فارسی پیشین معمول بوده که برای «هیچ کس» هم فعل جمع و هم فعل مفرد می‌آورده‌اند. (رک: سبک‌شناسی، ج ۱، ص، نیز رک تفسیر قرآن مجید، باهتمام جلال متینی، ج ۱، ص ۸۴-۸۵).

در صفحه ۲۱ مصحح «پادشا» را بصورت «پادشاه» تصحیح کرده است! درحالیکه می‌دانیم هر دو تلفظ در میان فارسی زبانان رایج بوده، و در متون دیرینه فارسی نیز هر دو تلفظ کلمه مزبور آمده، و حتی ضبط لغت‌نویسان دقیق معاصر نیز بصورت‌های «پادشا» و «پادشاه» می‌باشد. (رک فرهنگ فارسی معین، ذیل همان کلمه) همچنان مصحح بدخوانیهایی داشته است بحدی که در بعضی موارد عبارات رساله مورد بحث مطلقاً مفهوم نیست. نگارنده ذیلاً به چند نمونه فاحش آن اشاره می‌کند.

در صفحه ۱۴ می‌خوانیم: «و استاد او عبدالله مغربی نامه‌ها نوشته بود، و مشایخ اطراف که همچنین شخصی را می‌باید که بخود راه ندهد.» «به مشایخ اطراف» درست است، و ضبط نسخه‌ها نیز چنین است.

در صفحه ۱۵ می‌خوانیم: «و شیخ جنید خادم را فرمود که مردی بر در خانقاه مگذارد.» در اصل نسخه منحصر به فرد ایشان «بر دری خانقاه» بوده و به «در خانقاه»

تصحیح کرده و نوشته‌اند: «ی در اینجا علامت کسره است. در قدیم گاهی کسره را بصورت ی می‌نوشتند.» گذشته از آنکه «بر دری خانقاه» نیاز به تصحیح و حذف کسره اضافه یعنی «ی» ندارد، جمله نیز نامفهوم می‌نماید و یک فعل کم دارد. در نسخه مصححه ما و سایر نسخ چهل مجلس عبارت مزبور چنین است: «... فرمود که: مردی بر دری خانقاه ایستاده، او را در خانقاه مگذار.»

در صفحه ۱۶ آمده: شنیدید که شخصی آمد و بر سر کوه ایستاده، برفتند تا او را ببینند. «شنیدید» غلط و «بشنیدند» یا «شنیدند» درست است، و همه نسخ نیز چنین است.

در صفحه ۱۹ می‌خوانیم: «... البته اگر اتفاق افتد، جهاد خواهم کرد، و جهت این هم می‌خواسته‌ام که به شام روم و آنجا با کفار جهاد کنم که چهار رکن از دین اسلام است.» «این هم» غلط و «این مهم» طبق ضبط سایر نسخ درست است، و نیز جمله «که چهار رکنی از ارکان اسلام است» آمده. البته ضبط نسخه ایشان را می‌شود با «چهارم رکن» نیز تصحیح کرد.

در صفحه ۲۶ می‌خوانیم: «پس چون علم بشر محیط ذات او تواند شد، من کل الوجوه ادراک نتواند کرد.» «تواند شد» غلط و «نتواند شد» که ضبط سایر نسخ نیز چنین است، درست است.

در صفحه ۵۱ آمده: «چون این ضعیف پرسید از مخدوم شیخ قدس سره این فایده فرموده بود پیش از حضور این ضعیف. از تقریر اخی علی سیستانی نوشته شد.» عبارت مزبور در سایر نسخ چنین است: «چون این ضعیف پرسید، مخدوم دام‌ظله این فایده فرموده بود پیش از حضور این ضعیف. پس از تقریر اخی علی سیستانی نوشته شد.»

در صفحه ۵۲ می‌خوانیم: «مرا پسری بود نوح نام، چهارساله بود، و من هرگز نمی‌گذاشتم که او را پیش من آورند. با او سخن نمی‌گفتم، الا با مادر می‌بود، بواسطه آنکه او، را، در اوقات خود چنان مستغرق کرده بودم که اگر به سخن مشغول می‌شدم، ورد من فوت می‌شد. مصحح محترم «اوراد و اوقات» را «او، را، در» خوانده است.

در صفحه ۱۰۹ می‌خوانیم: «روزی علی ابن ابی طالب بر اشتر نشسته بود، و کمال زیاد را که صاحب سرا بود بر پشت خود.» می‌دانیم که کمیل بن زیاد صاحب سر علی (ع) بوده نه صاحب سرای او. زیرا در همان خطبه، صاحب سر بودن کمیل در

نزد علی مذکور است، بطوریکه کمیل به علی (ع) گفته است: اولست صاحب سرک. (رک: جواهرالاسرار، طبع اصفهان، ص ۳۴) نیز جمله دوم ناقص است و نیاز به «فعل» دارد. در سایر نسخ آمده است: «و کمیل بن زیاد را که صاحب سر او بود، بر پشت خود بنشانند.»

نیز نسخه مصححه آقای رفیع بقیاس با سایر نسخ خطی چهل مجلس نواقص و معایبی دارد که ذیلاً باختصار از آنها یاد می‌کنیم.

نسخه چاپی چهل مجلس

نسخه مصححه ما

- ص ۶. بدعت و حرام خوا
- ص ۱۳. قیاس که
- ص ۱۵. و ریسمان سگ بمیان فرو برده.
- ص ۱۷. سر تا پایان.
- ص ۲۲. صد هزار بهتر او هستند.
- ص ۳۶. چه هرچه است و نام وجود دارد، از چهار مرتبه بیرون نیست: یا ذات حق است، یا صفات حق است، یا افعال حق است، یا آثار افعال حق است.
- ص ۴۳. درویش دل کرد.
- ص ۶۰. با ارغون روز به خیمه غم خود نشسته بود.
- ص ۶۱. بگریخت و در زیر نهالچه من درآمد.
- ص ۱۱۴. دیگر فرمود که اصل خلوت سی روز بود، و آنکه خلوت نشینی موسی علیه السلام چهل روز شد، آن بود که نقصانی افتاده بود. روز زیاده شد و گرنه نیت سی بیش نبوده.
- ص ۱۱۷. تا غایتی که تا از خلوت بیرون نیامدی، سماع برنخواستی.
- ص ۱۲۰. شیخ سعدالدین حموی پرسید که محی الدین اعرابی را چون
- * بدعت و حرام خواری
- * قیاس کن.
- * و ریسمان سگ به میان فرو زده.
- * سر تا پا.
- * صد هزار به از او هستند.
- * چه هرچه هست و نام وجود دارد، از چهار مرتبه بیرون نیست: یا ذات حق است، یا صفات حق است، یا افعال حق است، یا آثار افعال حق است.
- * درویش سؤال کرد.
- * با ارغون روزی اندر خیمه عم خود نشسته بود.
- * بگریخت و در زیر نالینچه من درآمد.
- * دیگر فرمود که خلوت را در اصل سی روز بود، و آنکه خلوت موسی علیه السلام چهل روز شد، آن بود که نقصانی افتاده بود، ده روز زیاده شد... الخ.
- * تا غایتی که تا از خلوت بیرون نیامدی، به سماع برنخواستی.
- * شیخ سعدالدین حموی را پرسیدند که محی الدین را چون یافتی؟ گفت: بحر

یافتی؟ گفت: بحر مواج لانهایت. که
گفتند شیخ شهاب‌الدین را چگونه
یافتی. گفت: نور متابعة النبی فی جبین
السهروردی شیء آخر.

مواج بی‌کرانه. آنکه گفتند: شیخ
شهاب‌الدین را چون یافتی؟ گفت: نور
متابعة... الخ.

بهر حال سوای بدخوانیها و تصحیحات نابجا و گاه نادرست مزبور، افتادگیهای
نسخه «منحصر بفرد» مصحح فاضل بقیاس با نسخ دیگر بحدیست که می‌توان گفت
که: یک چهارم متن چهل مجلس در نسخه منحصر بفرد ایشان نیامده، و ظاهراً کاتب
آنها را انداخته است. نقل همه افتادگیهای نسخه ایشان، که گاهی بقدر یک و یا دو
صفحه چاپی می‌باشد، در حوصله این مقال نیست، فقط بعنوان مثال دو سه مورد آن
را متذکر می‌شوم.

نسخه چاپ شده

ص ۱۳. هرچند که نور مشایخ بیشترین
است چه سنت الهی خود اینست که بر
وسایط خاصیتی نهاده است که هرچند
در تکمیل چیزی واسطه بیشتر، آن چیز
به کمال تر باشد.

ص ۱۳. نمی‌بینی که درختی در کوه،
بی‌واسطه زیادت شود، و درخت را بر
درخت دیگر وصل کنند و میوه آن
لطیف‌تر و لذیذ گردد.

ص ۱۶. و از مشایخ غیر حارث
محاسبی هیچ کس دیگر منصور را
اثبات نکردند اما مرا در آن وقت که حال
گرم بود بطریق عبرت نزد او رفتم و
چون مراقبه کردم، روح او را یافتم در
علیین در مقام عالی... الخ

نسخه مصححه ما

* هرچند نور مشایخ بیشتر بود، راه
روشن‌تر بود، و مدد ایشان بیشتر. چه
سنت الهی خود اینست که بر وسایط
خاصیتی نهاده است که هرچند در
تکمیل چیزی واسطه بیشتر باشد، آن
چیز به کمال تر بود.

* نمی‌بینی، درختی که در کوه پیوسته
رسته است، میوه او چنان لطیف نیست
از آن درخت که بواسطه باغبان در باغ
رسته باشد.

* حارث محاسبی گفت: هیچ کس
منصور حلاج را اثبات نکردند؛ اما مرا
در آن وقت که حال گرم بود... الخ.

باری با آنکه قدر زحمات مصحح فاضل در طبع چهل مجلس مسلم است، ولیکن باید گفت که رساله پنجاه و نه مجلس چاپی ایشان هرگز نمی تواند چهل مجلسی باشد که علاءالدوله آن را املا کرده، و نه رساله اقبالیه ایست که امیراقبال سیستانی آن را تحریر کرده است.

اثری از سهروردی در ردّ فلسفه یونانی

I: مدخل

جمال‌الدین حلبی گوید:

«... القصة مرا عزیمت به شام افتاد و خاطر من از مُلکِ کَفَّار ملول شد، برفتم تا به موصل رسیدم. شب به مسجد جمعه رفتم و آنجا بودم، چون چشم من بغنود، کسی مرا می‌گوید که: آنجا نمی‌روی که فایده‌گیری؟ من نظر کردم، جمعی دیدم در میان مسجد، حلقه زده، نشسته‌اند، و یکی در میان ایشان نشسته و نوری از سر او به آسمان پیوسته، و سخن می‌گفت و ایشان می‌شنودند. گفتم: آن کیست؟ گفتند: این مصطفی است صلعم. من پیش رفتم و سلام کردم، جواب گفتند و مرا در حلقه خود جای دادند. چون بنشستم، پرسیدم که: یا رسول‌الله ما تقول فی حقّ أبوعلی سینا؟ فرمود: هو رجلٌ اضلّه الله تعالی علی علمه. گفتم: ما تقول فی حقّ شهاب الدین المقتول؟ قال: هو من متبعه»^۱.

این رؤیای جمال‌الدین حلبی، چه در واقعه دست داده باشد و چه بر ساخته ذهنِ صوفیان باشد؛ سوای اینکه ستیز آنان را با حکمت و حکما می‌رساند، ارتباطی دارد استوار، با آراء خصمانه حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵) با فلاسفه و آراء آنان. می‌دانید و می‌دانیم که غزالی از پس آنکه بر بهره‌ای عظیم از یافته‌ها و تأملات فیلسوفان آگاه شد، همچنانکه پیش از تتبع آراء فلسفی، قصد کرده بود، به ردّ

۱. علاءالدوله سمنانی: چهل مجلس، نسخه خطی بودلیان اکسفور، شماره ۱۴۴۶، ۱۹۵-۱۹۶. نیز رک: همان کتاب، مجلس سی و سیوم که همانند تهاؤت الفلاسفه غزالی پاره‌ای از سخنان فیلسوفان اسلامی را برمی‌شمارد، و ردّ می‌کند.

و طرد آنها پرداخت و کتابی ساخت به نام تهاؤت الفلاسفه^۱؛ و در آن آراء حکمای یونان و فلاسفه مسلمان، چونان فارابی و ابن سینا را به نقد و واری برداشت و به شیوه خود، تناقض‌گویی آنان را وانمود و به گمان خود آنان را تعجیز کرد و هدم آراء ایشان را لازم و واجب دانست^۲.

این رُخداد - مطرح شدن تهاؤت الفلاسفه - در جهان اسلام، اثرات سوزناک و دل‌آزایی برجای گذارد؛ نه تنها تلاشهای سودمند پیشینیان را - که در خصوص «جمع میان دین و فلسفه» متحمل شده بودند - از کارکرد مؤثرش بازداشت و بی‌بهر و ثمر گذاشت^۳، بل مفتاح بابی شد ناباب، که طی هفتصد تا هشتصد سال دیگر - گاه بصورت رسمی و گاه بهیأت غیررسمی، و گاه از روی سوءنیت ارباب قدرت و گاه از لحاظ تجربه‌های شخصی اصحاب صفوت - گشاده ماند؛ بطوریکه در سده‌های بعد تعجیز فلاسفه و تضعیف فلسفه وسیله‌ای شد از برای حاکمان «تاریک‌روان» بروشن‌روشن، آن‌چنانکه هرجا دیده‌وری سر برمی‌آورد که با براهین و دلایل بیّن، واقعیت‌های زندگی مسلمانان را عنوان کند، به هدم و نابودی او و آثارش علم می‌شدند و یا همراهان اندیشه‌ور خود را به ساختن و پرداختن مؤلفه‌ای در رد او و دیگر فلاسفه ترغیب و تحریض می‌کردند. چنانچه مبارزالدین محمدبن المظفر یزدی در سال ۷۶۰ هجری، در نواحی فارس و کرمان و یزد و اصفهان قریب به چهار هزار

۱. تهاؤت غزالی بارها بچاپ رسیده است اما چاپ انتقادی آن کتاب باهتمام مورس بویج به سال ۱۹۲۷ میلادی در بیروت انجام شد. این کتاب به زبانهای اسپانیائی، آلمانی و انگلیسی ترجمه و چاپ شده است (رک: عبدالرحمن بدوی: مؤلفات الغزالی، چاپ دوم ۱۹۷۷، ش ۱۸). دانشمند محترم آقای دکتر علی اصغر حلبی نیز ترجمه روانی از آن کتاب به فارسی عرضه داشته‌اند که تاکنون دو بار در سالهای ۱۳۶۱ و ۱۳۶۳ در تهران منتشر شده است. چاپ دوم ترجمه مزبور متضمن مقدمه‌ایست شیرین و پراشارت و خواندنی.

۲. گفته‌اند که غزالی پس از پرداختن تهاؤت، از فلسفه دوری کرد. ظاهر امر چنین می‌نماید، اما آثار دوره سوم زندگی وی نشان می‌دهد که مثلاً در احیاء علوم الدین از معاذلة النفس هرمس حکیم متأثر شده، و در مشکاة الأنوار از تساعات افلوطن اثرپذیر بوده است. و بهمین دلیل است که ابوبکر بن العربی - مؤلف احکام القرآن - در حق او می‌گوید: «شیخنا ابوحامد دخل فی بطون الفلاسفه ثم أراد أن یخرج منهم، فما قدر». نیز بنگرید به: عبدالرحمن بدوی: دورالعرب فی تکوین الفکر الاروبی، چاپ دوم، کویت ۱۹۷۹، ص ۱۸۹.

۳. نیز بنگرید به: علی اصغر حلبی، تهاؤت الفلاسفه ۱۸-۱۹.

مجلّد از کتب فلسفی را به آب شست^۱. و در عصر عبیدالله شیبانی - سده نهم و دهم - فضل الله بن روزبهان خنجی - که دستورالعملی از برای حکومت اسلامی برای وی پرداخت - او را از نیرو و نفوذ فیلسوفان هشدار داد، و نوشت که: آنان «اصلاً به مسلمانان نمی‌رسند، بلکه اسلام را ضرر می‌رسانند»^۲. و در سده یازدهم نیز، فلاسفه از طعن و لعن اهل ظاهر، آرام نداشتند چنانکه ملاصدرا شیرازی (م ۱۰۵۰) - با آنکه در توفیق و تزویج عقاید فلسفی و آراء مذهبی - شیعی، اهتمام تام و تمامی ورزید اما حتّی از پس مرگ، از نیش زبان متقشّفه و ظاهرگرایان درامان نبود. چنانچه صاحب لؤلؤة البحرين^۳ در ترجمه او آورده است که یکی از یاران ما در خصوص فرزند وی - میرزا ابراهیم شیرازی - گفته است که «او براستی مصداق یخرج الحی من المیت است»^۴.

در سده هفتم نیز که آثار فیلسوفان - و از آن جمله خصوصاً آثار ابوعلی سینا - مورد توجه و تتبع کتابخوانان و متفکران مسلمان بود، الناصرالدین الله (۵۷۵-۶۲۲) در پی آن شد تا شفای ابن سینا را، شقا بنماید، بهمین جهت شیخ شهاب‌الدین سهروردی صوفی را (۵۳۹-۶۳۲) - که در میان اهل قلم و ارباب اندیشه از حرمتی درخور برخوردار بود - برگزید تا فلسفه‌زدایی او را برای مسلمانان توجیه کند؛ او نیز، نه تنها با شستن شفای بوعلی^۵، خلیفه عباسی را خوشامد گفت، و بدین کارش ترغیب کرد و سپاسش گزارد؛ بل به تبع و بر اثر غزالی، فارابی و ابن سینا و... را «مخانیث اُمّت اسلام» خواند و در ردّ فلسفه کتابی ساخت به عربی، با نام رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، که تاکنون چاپ نشده و شناخته نیست،

۱. ترجمه رشف النصائح الایمانیه، بند ۵۶ ارجاعات براساس تقسیماتی است که در متن مصحح نگارنده رعایت شده.

۲. سلوک الملوک، تصحیح محمدعلی موحد، تهران ۱۳۶۲، ص ۹۳.

۳. ص ۱۳۱.

۴. یعنی پسری دیندار چون ابراهیم از پدری بی‌دین چون صدرا، مصداق فراز آمدن زنده است از مرده.

۵. بنگرید به: یافعی، مرآة الجنان، چاپ حیدرآباد، ۸۰/۴.

۶. بنگرید به: بدیع الزمان فروزانفر؛ مقدّمه مناقب اوحالدین کرمانی، تهران ۱۳۵۷، ص ۵۸.

و نگارنده درین گفتار مترصد تعریف همین کتاب هست^۱.

II : مقصد یکم

بی تردید، پس از عوارف المعارف، از مهمترین و معروفترین آثار سهروردی، کتاب رشف النصائح الایمانیه است که مؤلف، آن را در جمادی الاول از سال ۶۲۱ هجری^۲ تألیف کرده. مؤلف در سبب تألیف این کتاب می نویسد: «هرچند عنایات الهی عنانِ همت را بجناب علوم حقیقی که میراث انبیا علیهم السلام است معطوف گردانیده بود و صرف عمر عزیز به ذکر مقابح این طایفه (= فلاسفه) رخصت نمی داد، اما همچنان غیرت دین، آتش تهیج می افروخت، و عصبیت حوزة یقین حدود دواعی تشحیذ می کرد که بر رغم علوم مذموم ایشان انشاء کتابی کنم و تهاقت فلاسفه و متابعان ایشان را رساله ای املاء کنم... و اگرچه ترک فضول و اشتغال به اصلاح حال خویش از شیمه پسندیده اهل سلوک است و اهتمام به عمارت باطن و تزکیة نفس و تجلیه مرائی دل ذاب ارباب قلوب تواند بود، امّا چون طغیان اهل خذلان از آن مرتبه گذشته بود که تحمل را مجال امکان ماند و تعسف این طایفه از آن تجاوز نموده که اعراض و اغماض می توانست نمود، دعوات تقویت دین محمدی بر این عزیمت الزام نمودند... بنابراین دواعی صدق، نیت را بجناب انکسار شوکت و انفلال حدت ایشان مصروف گردانید و عنایت ازلی مجامع دل را به ساحت تیسیر این مطلوب موقوف داشت تا زبان صفا طویّت به املائی این کتاب توفیق یافت و بیان خلوص همت به انشای این [در] سنه احدی و عشر و ستمائه - با وجود آنکه ضعف بصر مانع از مطالعه کتب بود - توفیق به املائی این کتاب رفیق گشت»^۳.

این اثر سهروردی پس از انتشار، در میان دانشیان و فاضلان سده هفتم و هشتم

۱. در نسخه موزه بریتانیا سنه ۶۲۶ آمده که غلط است؛ زیرا الناصرالدین الله در ۶۲۲ مرده است درحالیکه کتاب رشف النصائح برای او تألیف شده. پس باید سال ۶۲۱ که در متن عربی و متن مترجم - نسخه مهسالار - آمده، درست باشد.

۲. در نسخه موزه بریتانیا سنه ۶۲۶ آمده که غلط است؛ زیرا الناصرالدین الله در ۶۲۲ مرده است درحالیکه کتاب رشف النصائح برای او تألیف شده. پس باید سال ۶۲۱ که در متن عربی و متن مترجم - نسخه مهسالار - آمده، درست باشد.

۳. ترجمه رشف النصائح، بند ۸۲۹

شهرت زیادی یافت و پشتیبانان و مخالفانی پیدا کرد.^۱ ضیاءالدین ابوالحسن مسعود بن محمود شیرازی از عالمان و مشایخ نامبردار سده هفتم (م ۶۵۵) با این اثر سهروردی خصوصیت می‌ورزید و کتابی در ردّ و جواب آن پرداخت به نام کشف الأسرار الایمانیه و هتک الاستار الحطامیه؛ بطوریکه پس از چندی آن کتاب را به دو رساله دیگر در خصوص حکمت اسلام و عظمت شأن و شوکت حکمای مسلمان، مذیل کرد: یکی به نام اشارات الواصلین، و دیگری الرسالة الکنه (۹).^۲ اما همچنانکه تهافت التهافت ابن رشد، هرگز نتوانست بر رونق و بازار تهافت الفلاسفه محمد غزالی، اثری کاری و نابودکننده داشته باشد، ردیه مسعود شیرازی نیز نتوانست از شهرت و رونق رشف النصائح الایمانیه سهروردی بکاهد، چنانچه در سده هشتم، بقول معین‌الدین یزدی «از میامن دولت محمدی و صفای نیت مؤلف: شهرت و قبول این کتاب (= رشف النصائح) همعنان صبا، به آفاق رسیده و با انوار خورشید به اطراف اقالیم مشهور، مذکور گشته، اهل دل را انیس روح‌افزای شد و سالکان راه حق را جلیس غم‌زدای آمد».^۳

باری سهروردی درین کتاب کوشیده است که الهیات اسلامی، مسایل روح، نبوت، معاد و حشر و نشر و صفا و اخلاق و افعال باری تعالی را در پانزده باب و یک خاتمه، بیان دارد و بر خواننده گمراه که به مطالعه آراء نبیره و زایف فلاسفه می‌پردازد، پیدا سازد که انقطاع از علوم عقلی، و تعلق به علوم اسلامی، سرمایه رستگاری و درستکاریست. از آن روی که مؤلف بر علوم اسلامی اعم از علوم ظاهری و باطنی، تسلط کامل داشته، درین زمینه کاملاً موفق و فیروز است، ولیکن در نااستوار نمودن آراء فلاسفه و ناسخته نشان دادن نکات فلسفی، بسیار ضعیف و

۱. عجیب است که سرنوشت این اثر سهروردی، سوای اشتراک در مطالب، شباهتی به نهافت غزالی دارد. چندانکه، همان‌گونه که بر ردّ تهافت غزالی، تهافت التهافت را ابی الولید محمد بن احمد بن رشد نوشت، هتک الاستار الحطامیه را هم ابوالحسن مسعود شیرازی بر ردّ رشف النصائح پرداخت.

۲. بنگرید به: جنید شیرازی، شدّالآزار فی خطّ الاوزار عن زوار المزار، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران ۱۳۲۸، ص ۶۸-۷۰. نیز رک: آغا یزید تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، چاپ دوم، لوحی بیروت، ذیل اشارات الواصلین.

۳. ترجمه رشف النصائح، بند ۴۳.

حتی در حدّ یک نویسنده مقلّد است. با آنکه سهروردی از غزالی و آثار ضدّ فلسفی او، مانند تهاافت الفلاسفه و مقاصد الفلاسفه تمثّل یافته و بهره برده است، ولی هرگز نتوانسته چون غزالی، یک‌یک از مباحث فلسفی را برشمارد و به ردّ و انکار آنها بپردازد. وی درین کتاب دو نوع شناخت را در مقابل همدیگر می‌گذارد: شناختی که از روی ایمان و اشراق است و بوسیله قلب تحصیل می‌گردد، و شناختی که محلّ اخذ آن عقل است - شناخت عقلانی. و در واقع مؤلف کوشیده است که مناظره‌گونه‌ای میان انواع دوگانه شناخت - قلبی و عقلی - بوجود بیاورد، سعی کرده است که شناخت ایمانی را مستند به مواد مقبول اسلامی، همچون آیات قرآنی و احادیث نبوی و روایات مأثور و مروی سازد، و شناخت عقلانی را در حدّ شعار و بدور از هرگونه اسناد و پرداختن به جزئیات دقایق فلسفی، سست و ناسخته بنماید. از اینرو فلاسفه را باثنویه و دهریه و مجوس و صابئه و هرگروهی که به ارتباط عقل به جست‌وجوی الهیات می‌روند، همپایه و همپرو و همداستان برمی‌گیرد و طایر اندیشه آنان را در محدوده عالم شهادت محدود می‌داند، بطوریکه هرگز به مطالعه حقایق امر و فطرت و خلقت نایل نمی‌آیند.

سهروردی می‌نویسد که: مقدّمه و سررشته فکری که فلاسفه را به گمراهی می‌کشاند اینست که معتقدند که «الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد»^۱ درحالی که این نظرشان باطل است از چند جهت: یکی آنکه چون آن اولین صادر را عقل می‌دانند که جسم نیست؛ زیرا جسم مرکّب است و هیولی و صورت بر وی مقدّم؛ بنابراین اوّلّیت و وحدت منافی جسمیّت است و به این اعتبار، اوّل را سه اعتبار قایل‌اند: یکی آنکه وجود او فی نفسه است. دیگر آنکه وجوب وجودش بواسطه غیر است. و سیوم آنکه او را امکان ذاتی میسر است. و بحسب این سه اعتبار، از او عقل ثانی و نفس و جسم

۱. این اصل از موضوعات حکمای یونان است که فلاسفه اسلامی آن را با زوایدی پذیرفته‌اند و محققان از فلاسفه متأخّر آن را «اصل اصیل» نامیده‌اند. رک: منتخبانی از آثار حکمای ایران ۲۴۶/۱. نقد تلخیص المحصل ۵۱۶. علاءالدوله سمنانی که از صوفیان محقّق سده هفتم و هشتم است گفته که: اگر از عبارت مزبور این معنی برگرفته شود که موجودات از صفت موجدی او، ظاهر می‌شوند از فیض و فعل ایجاد و مخلوق از فیض تخلیق، رواست و اگر مراد از گفتن «الواحد لا یصدر عنه...» نفی صفات باشد، خطاست. بنگرید به: العروة لأهل الخلوة والجلوة، تصحیح ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۲، ص ۸۵ به بعد.

فلک صادر می‌شود و ازین صادرات ثانی، عقل نفس و جسم فلک ثالث صادر می‌گردد و کذا تا عقل دهم. و این پندار هم به نظر غزالی و هم به نظر سهروردی و دیگر مخالفان الهیات فلاسفه، تحکماتی است واهی و نادرست، و هی علی التّحقیق ظلمات فوق ظلمات.

دیگر از بدعتهای شنیع فلاسفه، به نظر سهروردی، آنست که صانع پاک را علّة العلل نام می‌نهند. مؤلف رشف النصائح این نظر را، شرک محض و کفر و الحاد صرف می‌داند؛ زیرا که «علّت به اصطلاح فلاسفه عبارت است از هر چیزی که امری از او صادر شود و چون از وجود علّت بجمیع اجزاء تأثیر حاصل گردد، وجود معلول واجب الصّدور بود. بنابراین معلول ثانی علّت موجبّه معلول ثالث بود و بحسب وجود اثر، هیچ فرق میان موجبیت مبدأ ثانی نباشد. بناءً همه معلولات در صفت مبدائیت و ایجاب با مبدأ اوّل شریک باشند» و این کفر است و شرک؛ شرکی که از شرک بُت پرست هم بدتر و گمراه کننده تر است.

به نظر سهروردی، دیگر از آراء ناپخته و گمراه کننده فلاسفه آنست که به موجبیت ذات، قایل شدند و چون بحکم «الفساد يدعو إلى الفاسد»، فساد، فساد را می‌طلبد، بسیاری از آراء باطل دیگر از آنان سرزد. از آن جمله است مسأله قدم عالم، که بنابراین عقیده، تقدّم ذات حق بر عالم به قدم زمانی نیست؛ زیرا که معنی قدیم، عدم مسبوقیت بالغیر است بحسب زمان؛ و چون صانع بر مصنوع تقدّم دارد فلاسفه از تقدّم زمانی احتراز کردند و به تقدّم ذاتی قایل شدند، درحالی که بظنّ مؤلف «این معنی چون بنائی است که نزدیک کناره رودخانه، مبنی بود لامحاله به مهاوی بطلان منهار گردد».

اعتراضات سهروردی در رشف النصائح الایمانیه نه تنها بر فلاسفه است بل بر ارباب هیئت و نجوم که با فلاسفه در مواردی اشتراک و تشابه دارند، نیز انتقاداتی دارد. از آن جمله آنکه: آنان که گفته‌اند که این افلاک محسوس و آنچه در ورای آنها و تحت آنهاست در ثخن فلکی از افلاک است، مقصودشان آنست که عقل فعال را مبدأ مکونات دانند، درحالی که در گِل بساطت و مرکبات فرومانده‌اند، و از رسیدن به عین الیقین و حقیقت مطلق عاجز و قاصراند: اما گفتنی است که سهروردی هرگز به ردّ آراء ریاضی و طبّی فلاسفه و ارباب هیئت و نجوم نپرداخته، بلکه جای جای در تأیید هندسه و حساب و ریاضی و طب، سخن گفته، و کوشیده است که میان اقوال

ارباب ریاضی و طب و نجوم و هندسه و اخبار و روایات اسلامی را جمع کند. و أمّا طعن زبان و سهم بیان سهروردی درین کتاب، بیشتر متوجه ابن سینا و فارابی است. وی همانند پیشقدمش - یعنی غزالی که در کتابهای المنقذ من الضلال، و تهافت الفلاسفه خود به کافر بودن ابن سینا و فارابی فتوا داده^۱ - آن دو مرد اندیشه‌ور را سرمایه تباهی و هلاکت دانسته، و شفا و نجات بوعلی را مایه شقا و عتاب برگرفته است. این نظر نسبت به ابن سینا و فارابی تازگی ندارد همچنانکه ابن سینا را در دوران حیات وی به کفر و الحاد منسوب می‌کردند تیز در طول تاریخ فرهنگ اسلامی، کسانی چون سنائی، مولوی و دیگران، بر آن دو بزرگوار تاخت و تازی داشته‌اند^۲. بهر تقدیر - سهروردی برغم آن یهودی که «در اندلس اساس الهیات یهود را بر مبنای فلسفه ابن سینا طرح کرده و عقاید یهود را از روی آن اصلاح کرده»^۳، فارابی و ابن سینا را «مخانیث الأئمة» خوانده، و خلیفه را در شستن و اعدام کتابهای حکمت و مآثر حکیمان، از جمله آثار ابن سینا، همراهی نموده و نیز برای دلخوشی وی رشف النصائح الایمانیه را به پیروی از محمد غزالی، به زبانی استوار و امّا عربی، تألیف کرده، و چون تأثیر و فایده آن در سده هشتم عام نبوده، معین الدین یزدی، آن کتاب را به فارسی برگردانیده است.

III : مقصد دوم

معین الدین جمال یزدی، مشهور به معلّم، از فاضلان و معلّمان معروف سده

۱. بنگرید به: المنقذ من الضلال (ترجمه) ۳۱-۳۲. در تهافت (ترجمه) (ص ۴۲) و دیگر مواضع، پوشیده و به اشاره همان فتوا را صادر می‌کند.

۲. البته باید گفت که در گذشته نیز بوده‌اند کسانی که عظمت آن دو را دریافته‌اند و به بزرگی آنان اذعان داشته‌اند. مثلاً نظامی گنجه‌ای در مورد ابن سینا گفته است:

دیده جان بوعلی سینا	بود از نور معرفت بینا
سایه آفتاب حکمت او	نافت از مشرق «ولوشینا»
جان موسی صفات او روشن	به تجلی و شخص او سینا
ای سفیه... ننام، تو، کی	بازدانی زمرّد از مینا؟
در تک چاه جهل چون مانی	مسکن روح قدس، مسکینا

۳. بنگرید به: مجتبی مینوی، نقد حال ۱۸۸.

هشتم هجریست متوفای ۷۸۹ هجری، دارای آثاری در تاریخ آل مظفر^۱، که ظاهراً آخرین کار فرهنگی او ترجمه‌ایست متصرفانه، با اضافات و فواید عصری، از رشف النصائح الایمانیه سهروردی. مترجم در سال ۷۷۴ به ترجمه رشف النصائح دست یازیده است و خودش در سبب فارسی کردن آن اثر می‌نویسد: «در شهور سنه اربع و سبعین و سبعمائه، سلطان اعظم کامکار... ممهد قواعد جهانبانی... زداینده گرد بدعت از چهره مسلمانی، نصره الحق والذین، شاه یحیی ابن الشاه الولی... شاه مظفر ابن السلطان المجتهد فی اعلاء کلمه رب العالمین، مبارز الحق والذین، محمدبن المظفر ابن المنصور - بلغه الله تعالی فی السلطنة اعلی الدرجات... - به تقویت دین، اقتضای آثار پدر نامدار و جد کامگار نموده، ترحیب علماء دین دار و تعظیم شعایر اسلام از اسباب اکید مفاجح ارجمند و گشاینده ابواب مقاصد بلند دانسته، از الهامات ملکی که تقویت دین محمد را کمر بسته‌اند، در خاطر مبارکش سانح گشت که اگر رشف النصائح را ترجمه نویسد که سایر طبقات از فواید مضمون آن محظوظ توانند شد... هرآینه مبانی خیالات فلاسفه، منهدم گردد... امضای این مطلوب و امر مطاع را بجانب کمترین فقرا معین الدین الیزدی... القا فرمود، قلت بضاعت در علم و عمل، ابواب تحیر به روی این فقیر بازگشاد و پریشانی ظاهر و کدورت باطن، امداد اضطراب به ساحت حال او روان گردانید، گفتم: اگر از جانب فرمان تخلف نمایم... شرمساری دنیا و متقضت مخالفت پادشاه ستوده خصال، محیط احوال خواهد شد و اگر به امتثال فرمان تقدیم نمایم پایه فضیلت قاصر و مایه تجارت جز خسران و تعرض شماتت دشمنان، فایده ندهد. باز اندیشیدم که در فضای هوای دین محمدی... هر مگس را که پرواز دهند، همایی کنند... بنابراین استفاضت از روح مقدس سیّد کاینات نمودم و... مقاصد این علی سبیل الاجمال به عبارتی که خاطر پریشان بدان مسامحت می نمود ایراد کردم»^۲.

اما درباره این ترجمه به اطلاع خواننده ارجمند می‌رسانم که: ترجمه معلّم یزدی از کتاب رشف شهاب را نباید از لون ترجمه‌هایی چون ترجمه رساله قشیری و

۱. بنگرید به احمد کاتب، تاریخ جدید یزد، تصحیح ایرج افشار ۱۲۰-۱۲۱، معلّم یزدی، مواهب الهی ۱۲، صفا: تاریخ ادبیات در ایران ۱۲۹۹/۳-۱۳۰۰، که از ذکر «منشآت» او در ذیل آثارش یاد نکرده است.
۲. ترجمه رشف النصائح، بند ۴۳.

ترجمه فارسی عوارف المعارف از اسماعیل بن عبدالمؤمن و امثال آن بشمار آورد، بلکه این ترجمه شباهت گونه‌ای به کار متصرفانه عزالدین محمود کاشی دارد که در فارسی کردن عوارف، پیش گرفته بوده است با این تفاوت که محمود کاشی سوای عوارف، به آثاری چون رساله قشیری، اللمع أبی نصر السراج، شرح تعرف مستملی بخاری نیز توجه داشته، ولی معلم درین ترجمه فقط جانب رشف سهروردی را متوجه بوده و نیز به اطلاعات و تبیعات شخصی خود نظر داشته، و هم به آوردن فوایدی عصری دست یازیده است به اینقرار:

۱: مترجم بر ترجمه رشف، مقدمه‌ای نوشته، و ضمن آنکه دیباچه مؤلف را در لابلای مقدمه خود گنجانیده، به مطالبی در خصوص اثبات نبوت رسول اکرم (ص) توجه داده است و در آن به نقل دلایلی که بین سیره‌نویسان معمول است، یعنی آوردن گواهانی از انجیل و تورات و روایات و اخبار یهود و اخبار کسری ایوان کسری و معجزات رسول اکرم (ص) بسنده کرده و نوشته است: «مقصود از ایراد این احوال، حصص معجزات جناب سید کاینات (ص) نیست چه آنچه خاطر شکسته این فقیر به ایراد آن مسامحه می‌تواند نمود، اگر بر زبان خامه رود، ده مجلد کتاب بدان وفا ننماید، بلکه مقصود آن بود که چون اساس این کتاب به ردّ فلاسفه و شکست دشمنان دین است براعت استهلال را به چند قطره از بحار زاخر معجزات نبوی ریاض مقصود و انبات دین را سرسبز و شاداب دارد»^۱.

۲: سوای مقدمه مفصلی که مترجم بر متن مترجم رشف النصائح افزوده، نیز هم بیشترین پیشگفتارهایی که در ابواب پانزده گانه این ترجمه آمده است در متن عربی دیده نمی‌شود. این پیشگفتارها گاهی به آوردن آیاتی از قرآن و احادیثی از سخنان رسول اکرم (ص) و تفسیر آنها محدود می‌شود، و گاهی به مباحث عرفانی و صوفیانه چونان مطالبی در خصوص ایجاد و آفرینش، صفات جلالی و جمالی و... اختصاص می‌یابد.

۳: از دیگر اضافاتی که درین ترجمه مورد نظر مترجم بوده، دو خاتمه‌ایست که پس از ترجمه متن عربی، به کتاب ملحق گردیده. این خاتمه‌ها، شاید از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین نگاشته‌های معلم یزدی باشد. مترجم درین دو خاتمه بسیاری از مباحث

فلسفی را عنوان کرده، و با دقتی دقیق‌تر از جوابهای سهروردی، به آنها پاسخ گفته است.

۴: از مطالب اضافی دیگر، که مترجم درین ترجمه گنجانیده، فواید و اطلاعات عصریست که از نظر بررسیهای تاریخ اجتماعی و فرهنگی ایران حائز اهمیت می‌نماید. چنانچه در بند [۵۶] می‌خوانیم: و در زمان مبارزالدین محمدبن المظفر در سال ۷۶۰ «در اطراف ممالک که در حیز ایالت او بود، اُغنی فارس و کرمان و یزد و اصفهان و لرستان، به بازوی تقویّت دین و امداد عنایت از روضه مقدّس رحمة للعالمین کمابیش سه چهار هزار مجلّد کتب فلسفه و نجوم و وجود مطلق در عرض یک دو سال به آب» شسته شد!

۵: مضاف بر اضافات و تصرّفات مزبور، سوکمندانه مترجم نیز یکی از متعصّب‌ترین نویسندگان و فضلالی سده هشتم هجریست، بطوری که سوای صبغه عصبیت‌آمیزی که در اصل متن عربی رشف النصائح مشاهده می‌شود، ترجمان نیز رنگی بر رنگ مؤلّف افزوده، و آن را تیره‌تر و تارتر گردانیده است. به نمونه‌ای ازین نوع تصرّفات مترجم توجّه بفرمایید: «گوشه مقنعه رابعه که در شبی هزار رکعت نماز می‌گزارد از روح قدسی افلاطون و ارسطو که در عمر خویش سجده شایسته نکرده‌اند هزاربار بهتر، بلکه خاک قدم جاریه خرسا که چون حضرت پیغمبر (ص) از او پرسید که: خدای تو کیست؟ او اشارت به آسمان کرد تا از بتان که معبود مشرکان بود تبرا حاصل کرد، از تارک سر بوعلی و فارابی که خدای تعالی را موجب بالذات گفتند، بصد هزار مرتبه شریف‌تر»^۱.

در پایان، این نکته می‌شاید که بگویم: نثر فارسی معین‌الدین یزدی درین ترجمه بسیار پیچیده، عربی‌زده و دشوار است. مترجم از آوردن کلمات مهجور عربی و ایجاد تعقید و تکلیف و تصنیع در ترجمه‌اش هیچ هراسی ندارد، بل این شیوه را همانند بسیاری از معاصرانش، نمایندۀ فضل و عربی‌دانی خود می‌داند. علت این تکلف و تصنع در نوشته‌های فضلالی چون معلّم را باید در پسندهای نویسنده‌گی نویسندگان عصر او جست که در خدمت دربارهای رسمی به شغل و حرفه نامه‌نویسی و واقعه‌نگاری اشتغال داشته‌اند. میراثی که عظاملک جوینی در نگاشتن

تاریخ و سیره، بجای گذارد، چند قرن متوالی، مؤرخان و منشیان درباری را ریزه خوار خوان خود گردانید؛ و معلّم یزدی نیز یکی از آنان است بطوریکه بقول مرحوم سعید نفیسی، نثر وی در تاریخ مواهب الهی «بذبختانه از جهت انشاء یکی از متکلف ترین کتب مصنوعه فارسی است و مؤلف آن در آوردن عبارات مقلق و جمل مکرر و استعارات خنک بقدری افراط کرده که بیرون آوردن مطالب تاریخی از کتاب او کاری چندان آسان نیست»^۱. امّا خوشبختانه چون این کتاب، ترجمه ایست از اصل عربی، مترجم نتوانسته است که مطالب پیچیده عرفانی و فلسفی را در لابلای استعارات و... بیش از حدّ معمول بپوشاند، هرچند که از آوردن واژه های ثقیل و غریب عربی باکی نداشته، ولی تکلف و تصنع در عبارات این کتاب، بجز دیباجة مترجم و خاتمه های دوگانه او، مشهود نیست و خواننده را از دریافت مطالب و مفاهیم ناامید و سرگردان نمی کند.^۲

۱. مواهب الهی، تهران ۱۳۲۶، ۹-۱۰.

۲. از متن عربی رشف النصائح دو نسخه شناسایی شده است: یکی نسخه رئیس الکتاب، بخط نسخ کهن، با یادداشت سالهای ۶۶۵ و ۱۱۵، مقابله شده و خوانده شده بر محمدبن عمر سهروردی، باسماع مورخ ۶۶۷. و دیگر نسخه ۷۶۹ - s.p.۲ - ۲۰۷۸ در کتابخانه برلین. رک: دانش پژوه: فهرست میکروفیلرها ۳۳۲/۱، و فیات الأعیان ابن خلّکان، تعلیقات احسان عباس ۳۲۳/۷. و اما از ترجمه رشف چهار نسخه موجود است که سه نسخه آن را آقای احمد منزوی در فهرست نسخه های خطی فارسی ج ۲ (۱) / ص ۱۰۸۴ معرفی کرده است. نسخه چهارم آن که بخط مجدّ مذهب است در کتابخانه گلستان نگهداری می شود و ذکر آن در احوال و آثار خوشنویسان مهدی بیانی ج ۳ ص ۶۱۱ آمده است.

I : کرمینه‌ای و گنجینه‌ای او در لغت عربی به فارسی

I : کرمینه‌ای و نسخه‌ای از لغتنامه او در لغت عربی به فارسی

پیوندی که میان زبان فارسی و عربی، بر اثر ظهور و رواج دین اسلام در قلمرو پهناور فارسی‌زبانان پیدا شد، از همان اوان نخست‌برها و ثمرهای دلنشین زبانی و فرهنگی بیار آورد که گوشه‌ای از آن ثمرها، نوشتن کتابهای لغت بود که مفاهیم و معانی واژه‌های عربی را به زبان فارسی می‌نمودند.

یکی از نمونه‌های ارزنده و تازه‌یاب^۱ این‌گونه کارها لغتنامه‌ایست عربی به فارسی، که در کلفون نسخه به نام «تکملة الاصناف» نامیده شده است. این فرهنگ لغت تا امروز که این گفتار فراهم آمده، ششمین کتابی است^۲ که در خصوص لغت عربی به فارسی پرداخته شده و به ما رسیده؛ بطوریکه پیش از آن لغت‌نامه‌هایی چون کتاب البلفه از ادیب یعقوب کردی نیشابوری (م ۴۷۴)، و تاج المصادر از بیهقی (م ۴۵۸) و مصادراللغة از زوزنی (م ۴۸۶) و مرقاة اللغات منسوب به نطنزی

۱. لغت‌نامه مورد بحث به تازگی، با توجه به یک نسخه منحصر بفرد و ناقص آن که در پاکستان شناسانیده شد، نخست آقای احمد منزوی آن را در فهرست نسخه‌های خطی گنج بخش ۱۰۲۴/۳ عنوان کرد و از پس ایشان آقای اکبر ثبوت آن نسخه را با دیباچه‌ای محققانه به هیأت لوحی (= عکسی) بچاپ رسانید.

۲. باید توجه داشت این که نگارنده به‌شمار اینگونه کارها اشاره کرده، امریست تخمینی، و بسیار احتمال دارد که دهها فرهنگ لغت دیگر پس از رواج اسلام در قلمرو فارسی‌زبانان تا اواخر سده ششم ساخته و پرداخته شده باشد که بر اثر رخدادهای سیاسی و بی‌ثباتی سرنوشت فارسی‌زبانان از میان رفته باشد. و چه بسا کتابهایی که فقط از برای فهم لغات قرآن نوشته شده بوده که نام و نشان آنها به ما نرسیده است، و شاید بمرور زمان به برخی از آنها دست بیابیم. چندانکه درین اواخر به الدرر فی الترجمان از محمدبن منصور مروزی (باهتمام سرور مولائی) و تفسیر مفردات قرآن (باهتمام عزیزالله جوینی) دست یافتیم.

(م ۴۹۷) و السامی فی الاسامی از احمد میدانی نیشابوری (م ۵۱۸) تألیف شده بوده است.

لغتنامه‌های مزبور که پیش از تکملة الاصناف پرداخته شده، با توجه به شیوه و طرز لغتنامه‌نویسی - که از طبیعت و نهاد زبان عربی برخاسته است - نوشته شده‌اند. چنانچه بعضی از آنها مانند کتاب البلغه و السامی فی الاسامی به شیوه لغتنامه‌های موضوعی عربی مانند فقه اللغة ثعالبی فراهم آمده و بعضی دیگر مانند تاج المصادر و مصادر اللغة با توجه به ترتیب اوزان مربوط به واژگان زبان عربی یعنی ابواب مشتق از «فعل» تنظیم شده است و به جهت آنکه شیوه‌های مزبور برای مبتدیان و نوآشناسدگان به زبان عربی سودمند نبوده و رفع نیازشان نمی‌کرده، ادیبی از ادیبان نیمه اول سده ششم تکملة الاصناف را با توجه به حروف نخستین و آخرین کلمات ترتیب داده، و نیز خواننده را با مشتقات و اوزان و صور مفرد و جمع بسیاری از کلمات در ذیل هر واژه‌ای آشنا گردانیده است.^۱

این ادیب و دانشمند ناشناخته و گمنام، آن چنان که در ظهر ورق اول از نسخه موجود، با خطی نوتر از متن کتاب نوشته‌اند، مشهور بوده است به «الشیخ الامام الاجل الزاهد الادیب، شمس الادباء، جمال الاسلام، مفخر ماوراءالنهر علی بن محمد بن سعید الادیب الکریمینی».

در لابلای متن نیز، مؤلف از نام پدرش یاد کرده آن چنان که صورت اسم پدر وی مطابق است با آنچه که در ظهر برگ اول نسخه آمده، چنانچه در ذیل «الشمیری» می‌خوانیم: «گونه‌ایست از کشتیها، هکزی ذکره الميدانی، والذی سمعت والدی محمد بن طاهر الکریمینی»^۲.

در جای دیگر ذیل «التفشیل» می‌خوانیم: «قال الشیخ الامام الادیب علی بن

۱. در دیباچه تکملة الاصناف از مقصود و شیوه کار مؤلف چنین یاد شده است: «لمن شرح فی کتابی هذا متحفظاً لاتمامه و التفهیم و الحفظ لما ترجمت و من الاسماء التي ورد فی سنن نبیه و کلامه انه ولی ذلک و الهادی الیه و هو حسب من توکل علیه. و قد جمعت بتوفیق الله تعالی لولدی و لاولاد المسلمين المعجم لیسهل وجود ما یشكل علیهم فان الصبی المبتدی لایقدر اسعدهم الله کتاباً جامعاً لاكثر ما یحتاج الیه علی حروف علی استخراج المشکل من کتاب العین و دیوان الادب لصعوبة ترتیبها و عسر مطلبها». ص ۲ س ۱۶.

۲. تکملة الاصناف، چاپ لوحی ۹/۲۱۳.

محمد الکرمینى انا اراه باطلالیس بعربى»^۱. در این که آیا این نام، صورت اسم مؤلف و پدرش باشد نگارنده تردید دارم؛ زیرا اگر چنین فرض کنیم - همچنانکه آقای اکبر ثبوت پنداشته‌اند^۲ - باید بپذیریم که کاتب در آوردن «قال الشيخ الامام» به ذوق خود عمل کرده و آن اوصاف را افزوده است. از سوی دیگر در هیچ جای کتاب، مؤلف، بدینسان از خودش یاد نکرده و فقط مسموعات را از قول پدرش آورده، و اظهارنظرهای خود را با هیچ مشخصه‌ای نشان نداده است، پس اگر تردید نگارنده بجا باشد، باید پذیرفت که می‌شاید که قسمتهایی از کتاب را علی کرمینى املاء کرده باشد و دیگری به قید کتابت آورده باشد، و نیز احتمال دارد که مقصود از این اشاره مؤلف، پدر بزرگش باشد که بنابر ضبط ظهر برگ نخست نسخه، پدر بزرگ مؤلف علی بن محمد کرمینى نام داشته است.

باری از علی کرمینى هیچ اطلاعى در دست نیست. آنچه درباره او بدست می‌آید از طریق همین نسخه منحصر بفرد و ناقص تکملة الاصناف است که می‌نمایاند که او از کرمینه (= کرمینه) بوده، ناحیه‌ای بین سمرقند و بخارا و از اتباع صفد، که بقول یاقوت رجال منسوب به آنجا را «کرمانى» می‌خوانده‌اند^۳.

وی در خانواده‌ای دانش‌دوست و ادیب، گویا، در دهه نخستین از سده ششم، یا اندکی پیش از آن زاده شده است. و آن چنان که نگاشته موجود او می‌نمایاند از علوم قرآنى و حدیث و فقه و لغت بهره کافی داشته و از دانشمندان سرشناس عصر خود بوده است.

هم‌اینکه کرمینى تکملة الاصناف را در چه زمانی ساخته است اطلاع دقیقى در دست نیست. اما دقایق و اشاراتی در کتاب هست که می‌توان پیرامون زمان نگارش این لغتنامه با گمان و حدس سخن گفت. مؤلف سوای آنکه به ذکر نام عده‌ای از شاعران دوره نخستین عرب اشاره می‌کند، به مآخذی که از آنها بهره برده است نیز توجه می‌دهد. این مآخذ عبارتند از «العین» خلیل بن احمد (۲/۶۳). جمهره ابن درید (۱۳/۶۳)، شرح ادب الکاتب (۷/۶۹) تفسیر قرآن از محمد بن شاهویه (۲۶/۱۶۷). کتاب المنهاج از حلیمی (۱۱/۲۸۹)، کتاب البلغه از ابو یوسف یعقوب کردی

۱. أيضاً ۲۰/۳۵.

۲. أيضاً مقدمة آقای ثبوت، ک.

۳. معجم البلدان، طبع بیروت ۱۳۷۶، ج ۴ ص ۴۵۶.

متوفای ۴۷۴ هجری (۱۷/۴۵) و گویا السامی فی الأسامی یا المصادر از ابوالفضل احمد بن محمد میدانی متوفای ۵۱۸ هجری (۲۷/۵۶) و دیگر مآخذ کهن مانند صحاح جوهری و آثار زهری^۱.

باری چه مآخذ مزبور، و چه نقل اقوالی که از مفسران، فقیهان و شاعران کرده است. و نیز کهنگی ساخت واژه‌های مفرد و مرکب و انواع ابدالها و تخفیفها - که در همین گفتار به آنها اشاره خواهد شد - نشان می‌دهد که کرمینی این کتاب را پس از ۵۲۰، و گویا میان سالهای ۵۲۰ تا ۵۵۰ ساخته است^۲.

نیز این نکته گفتنی است که مؤلف تحت تأثیر «زبان معیار» فارسی نبوده و دقیقاً صبغة محلی گونه‌ای و لهجه‌ای در ساخت واژه‌ها مشهود و پیداست. این نکته نیز می‌تواند مؤید آن باشد که این کتاب ارزشمند در میانه سالهای مذکور تألیف شده است.

سوی آنچه که مذکور شد، نسخه منحصر به فرد تکملة الاصناف از نظرگاه رسم الخط و نحوه کتابت نسخه‌ایست کهن؛ و آنچه که من بنده بر اثر نسخه بازی یافته‌ام، اوراق اصیل این نسخه - بغیر از اوراق نو نویس آن - ظاهراً در اواخر سده ششم کتاب شده است.

درباره رسم الخط نسخه تکملة الاصناف و کهن بودن و افتادگیهای آغاز و انجام آن آقای ثبوت در مقدمه محققانه خود بتفصیل سخن گفته‌اند (بنگرید به صفحات م-ن)، اما نگارنده به نکته‌ای که در مقدمه ایشان نیامده است، توجه می‌دهم.

نخست اینکه نسخه مورد بحث با دو قلم و توسط دو کاتب، کتابت شده است. بطوری که اوراق وسط نسخه (از صفحه ۱۹-۲۲۶) از جمله اوراق اصیل است که در سده ششم نوشته شده، و اوراق آغاز نسخه (از صفحه ۱-۱۹) و پایان نسخه (از

۱. مؤلف نام آثار میدانی نیشابوری را نیاورده، و فقط به ذکر نام خود او بسنده کرده است. نگارنده حدس می‌زند که باید از همین دو کتاب یاد شده او که در لغت بوده، بیشتر بهره برده باشد. نیز برای نمونه‌های دیگر که ذکر آنها در مقدمه آقای ثبوت آمده است بنگرید به: تکملة الاصناف، پیشین، ک.

۲. آقای ثبوت نیز همین حدس را زده‌اند. بنگرید به مقدمه ایشان بر تکملة الاصناف، صفحه ک؛ و قیاس کنید با پاورقی شماره (۲). اینکه در پشت جلد کتاب این فرهنگ لغت را از سده هفتم خوانده‌اند، قرین صواب نیست.

صفحه ۲۶۷-۵۰۲) با خط نسخ و گویا از سده هفتم هجریست.

دیگر اینکه نسخه مذکور - آن چنانکه چاپ عکسی آن نشان می‌دهد از وسط نیز افتادگیهایی دارد؛ بطوریکه صفحه ۳۵۹ آن تکرار صفحه ۳۵۸ است و نیز تردیف واژه‌ها در همان‌جا که مربوط است به کلماتی، که با حرف قاف شروع می‌شوند کمبودهایی را می‌نمایاند.

سدیگر اینکه در ظهر ورق نخست که نام مؤلف را با خطی نوتر نوشته‌اند، آورده‌اند که «... الاول من کتاب تکملة الاصناف» گویا پیش از اول کلمه‌ای، مثلاً «جزء» و یا «کتاب» از عبارت مذکور افتاده است. باری اگر چنین باشد که نگارنده این سطور پنداشته است، باید گفت که محتمل است که نسخه موجود از تکملة الاصناف، متضمن یک بخش از آن کتاب باشد نه همه کتاب. و نیز می‌شاید که مؤلف همین مقدار از کتابش را به دو جزء بخشبندی کرده بوده، و پس از سده ششم که نصف نسخه حاضر به وسیله کاتبی دیگر کتابت شده است، تقسیمات نسخه اصلی رعایت نشده باشد.

II: اهمیت تکمله کرمینی از نظر زبان فارسی

ارزش تکملة الاصناف چه در زبان فارسی و چه در زبان عربی، نه تنها کمتر از لغتنامه‌هایی چون البلغة، السامی، مقدمة الادب، مرقات، مصادر بیهقی و مصادر زوزنی، که پیش از کرمینی تألیف شده است، نیست بلکه از برخی جهات، از اهمیت بیشتری برخوردار است. در زمینه مطالعات مربوط به زبان عربی در تکمله، نه تنها به مطالبی ارزنده در خصوص تفسیر قرآن و لغات غریب در احادیث نبوی و نکته‌های فقهی و... می‌رسیم بل از نظر شعر عرب نیز درین لغتنامه شواهدی بیشمار می‌یابیم که بی‌تردید محققان تاریخ ادب عربی را سودمند خواهد بود.

اما ارزندگی تکملة الاصناف از نظر تحقیق و تتبع پیرامن واژه‌های مفرد و مرکب زبان فارسی بیش از آنست که بتوان آن را در مقاله‌ای گنجاند، ولیکن نگارنده این سطور می‌کوشد تا از دقایق دستوری و فواید لغوی آن به اختصار یاد کند.

همچنان که گفتیم مؤلف تکمله از کرمینه بوده ناحیه‌ای نزدیک به بخارا که دهها اثر ارزنده و سخته فارسی، در آن منطقه ساخته و پرداخته شده است. زبان کرمینه‌ای

فارسی بوده چنانچه وی از زبانش به «زفان پارسیان» تعبیر کرده است^۱ ولی نه گونه معیار و استاندارد فارسی، بلکه گونه‌ای که ویژگیهای لهجه‌یی و صبغه‌های محلی در آن آشکار و پیداست. البته باید توجه داشت که چون تکمله، فرهنگ لغت است و فقط صور مفرد یا مرکب معانی کلمات عربی را به فارسی دربر دارد و جز مواردی اندک، عبارتها و جمله‌های فارسی در آن دیده نمی‌شود. بنابراین، قضاوت در چگونگی ساخت گونه زبانی کرمنی و لهجه کرمنه کاریست دشوار. اما نمونه‌هایی در کتاب مورد بحث دیده می‌شود که پاره‌ای از مشخصات گونه فارسی کرمنه‌ای را نشان می‌دهد. چنانچه کاربرد ویژه و مخصوصی که از فعل «ماندن» درین کتاب آمده است بدینسان: «المعجزة»: آنچه خلق را در ماندند» ۱۹/۴۴۳۰ و یا تلفظ پاره‌ای از واژه‌ها که در نسخه مشکول و مضبوط اند، مانند: خداوند (با فتح اول) ۱۸/۱۳۵ پدر (با ضم اول) ۲۶/۵۶ جوان (با ضم اول) ۳/۶۹ تنک (با فتح اول و ضم دوم) ۱۲/۸۳؛ مروارید^۲ (با فتح اول) ۴/۳۷۹.

اما تکمله الاصناف از نظرگاه شناخت واژه‌های فارسی و دیگرگونی‌های آن، و نیز از جهت غنائی که در زمینه بعد ترکیبی و اشتقاقی زبان در میان پیشینیان رواج داشته، و قیاس آن با فارسی رایج امروز که از جهت ترکیبی بسیار ناتوان شده است، اثریست ارزنده که تتبع و تحقیق پیرامون آن، برای شناساندن تاریخ تحول و تطور زبان فارسی و غنا بخشیدن به فارسی کنونی امریست لازم و ضروری.^۳ نگارنده در دامن این گفتار به اهمیت دیگرگونیهای واژگانی و پاره‌ای از واژه‌های مفرد، وندی و ترکیبی آن توجه می‌دهد.^۴

۱. «و در زفان پارسیان زحل را کیوان خوانند و مشتری را برجیس و مریخ را بهرام و آفتاب را خور و عطارد را تیر و زهره را ناهید و قمر را ماه، و مهر، و فلک را سپهر». ۴/۲۲.

۲. این تلفظ نزدیک است به اصل یونانی آن که Margharfītēs گویند و تلفظ معمول آن که باضم میم باشد، نزدیک است به صورت پهلوی آن که بصورت Morvārit ضبط شده. ر.ک: دکتر معین، برهان قاطع ۱۹۹۷.

۳. نگارنده گفتاری درین خصوص به نام «زبان پاک یا زبان راست» نوشته است که بزودی در سری همین مجموعه بچاپ خواهد رسید.

۴. چهار ماه پیش که نگارنده، این گفتار را پیرامون لغتنامه کرمنی نوشتم، از روزگار تألیف و سال

الف: دیگرگونه‌های واژگانی:

(۱) ابدال

- * ت = د دشنگی (= تشنگی) ۶/۳۷۴، ۱/۳۰۱، ۴/۳۲۸، ۹/۱۵.
- * پ = ف فشک (= پشک) ۲۳/۲۰۷.
- * ج = ژ کزایه (کجاوه) ۲۱/۴۲۲، کژاوه ۱۷/۴۴۹.
- * خ = غ غوشه (خوشه) ۵/۳۶۲، ۱۰/۳۱۶.
- * خ = ف درفشیدن (درخشیدن) ۱۲/۲۳۸.
- * ر = د بدادر (برادر) ۵/۳۰۹.
- * ر = ل شلوال بندگاه (= شروال...) ۲۴/۸۵، شلوال بندباف ۱۵/۳۸.
- * س = ز باسپسین (= بازپسین). العاقب: باسپسین پیغامبران. و این نامی است از نامه‌های پیغامبر (ص). ۱۸/۲۸۷.
- * ج = ش نخشیر (نخجیر) ۱۴/۲۶۸.
- * ژ = ش شتافیدن (= شتایدن) ۶/۴ کبتر (= کفتر) ۲۰/۱۰۷ خبه (خفه) ۵/۲۲۹ خبک‌کننده (= خفه‌کننده) ۵/۳۶۴. الکرب: اندوه.
- * گ = غ فزغند (فزگند) ۱۷/۶۵.
- * گ = ق لقام (= لگام) ۲/۱۹۴، ۷/۹۰.
- * و = ب بام (= وام)، الذین: بام و بام ستدن. ۵/۱۲۴؛ آبیشن (آویشن، نوعی پودنه‌کوهی) ۲۰/۱۸۷.
- * و = ف فام (وام الضَّفْطه): دیر گزاردن فام و رنجانیدن و تأخیر کردن تا خداوند حق به کمتر خرسند شود. ۱۱/۲۷۱.

→ فوت مؤلف هیچ اطلاعی تحصیل نشده بود. پس از نگاشتن گفتار مزبور، تحقیق و جستجو پیرامون تکملة الاصناف را از سرگرفتم تا این که پس از چاپ و صفحه‌بندی مجموعه حاضر، در دو مأخذ رجالی، ترجمه کرمینی را یافتم که مؤید حدیث بنده در خصوص روزگار تألیف فرهنگنامه مذکور هست. پرداختن به این مهم را به تفصیل در مقالی دیگر برگزار خواهم کرد، در اینجا متذکر می‌شوم که بنابه قول صفدی در الوافی، و سیوطی در بغیة، علی‌بن محمد بن طاهر بن علی بن تراب التمیمی الکرمینی از پیشوایان لغت در نیمه نخست سده ششم بوده و پیش از ۵۵۰ کتابش را ساخته و در ۵۵۶ هجری قمری درگذشته است.

(۲) کاهش حروف

آرمده (= آرمیده) ۱۵/۲۰۲؛ استهنده (= استیهنده، ستهنده) ۱۰/۳۷۴؛ آستی (= آستین) ۱۳/۱۵؛ آمخته (= آموخته). الداجن و الداجنة: خانه آمخته و دست آموز. ۷/۱۲؛ پذیرفتار (پذیرفتار) ۲۶/۷۹، پذیرفته (= پذیرفته) ۱۷/۱۲۸، پس (پسین) ۲۶/۱۶۳ جوامرد (= جوانمرد) ۲/۴۹، جوامردی ۸/۴۹؛ چن (چون) ۱۸/۵۰؛ چستان (= چیستان). الادعیه: افسانه و چستان. ۲۰/۴؛ زمی (= زمین) ۱۱/۸۶؛ فسار (افسار) ۷/۹۰، گرامایه (= گرانمایه) ۱۹/۳۰۴، ۵/۳۰۵، ۱۰/۴۶۰؛ گیا (= گیاه) ۲۴/۳۰۹، گیازار (= گیاهزار) ۲۴/۳۰۹.

(۳) افزایش حروف

در تکملة الاصناف بیشتر کلمات مفرد و مرکب به قیاس با فارسی معمول و رایج با یک حرف اضافه نموده شده‌اند بطوریکه درین مورد، نقش کاربرد «الف اغازین» از همه حروف دیگر بیشتر است.

آب اشناس ۱۷/۳۵۸؛ استایش مرده (المرثیه) ۲۵/۴۳۸؛ استوده (المحمود) ۲۲/۳۹۴؛ استور ۱۲/۵؛ استور پچشک (البيطر) ۱۱/۱۶؛ استون (ستون) ۹/۶؛ استیر (استر؛ استبرق) ۲۴/۳۳۲، اسپندانى ۲/۴۲۳، اسپیدی ۱/۸؛ اشتابان (العجول). ۱۵/۳۰۶، اشتابنده ۲/۳۹۰، اشتر ۱۶/۵) اشکافیدگی (الفلحة: اشکافیدگی لب. گویا اشکافیدگی لب) ۱۹/۳۴۳، اشکننده ۱۹/۳۰۳؛ اشناه‌وری ۲۶/۱۶، سگ اشکاری (المعلمه) ۹/۴۴۳؛ اشکم اشکسته (المخلوف) ۱۸/۴۱۵، بلای پشت‌اشکن (الفافره) ۱/۳۴۳؛ روی‌اشناس (الوجیه) ۱۶/۴۸۶، پی‌اشناس (القائف) ۲۱/۳۵۴، اشوریدن (المجدع: آنچه بدان پشت اشورند) ۱۶/۳۹۱، بون (بن) ۴/۲۵، بون شمار (الحاصل) ۲۲/۷۸؛ شتور (شتر) ۲۰/۵۴؛ شناه (شنا) ۲۴/۲۰۴؛ شوش (شش) ۱۳/۱۳۰؛ فرامشت (۱۷/۴۵۱)؛ فرامشتی ۱۴/۸، ۲۱/۲۰۲؛ فربیه (فربه) ۱۹/۶۰؛ فربشته ۱۵/۱۶۲؛ کندیز (کندز، کهندز) ۲۰/۳۶۱؛ کوز (کژ) ۱۶/۹.

(۴) اتباع

تا آنجا که نگارنده جسته است، آوردن اتباع با آنکه در متون دیرینه فارسی بسیار است ولیکن در لغتنامه‌ها، آوردن واژه مهمل (البته گاه با معنی و گاه بی معنی)

معمول نبوده است. در تکملة الاصناف در یکی دو مورد این نوع کاربرد زبانی نیز دیده می‌شود: «الحساس: ماهیگان خرد مخرد» ۱۹/۷۴.

(۵) پساوندها

مؤلف تکملة الاصناف: برای ساختن ترکیبات فارسی از پسوندهای «بان»؛ «استان = ستان» «گر»، «مند»، «گین»، «ناک»، «ور»، «ین»، «ینه» بسیار بهره برده است زیرا به پاره‌ای از آنها که تازگی دارند توجه می‌دهیم:

- * بان / الشارح: کشت بان که مرغان را از کشت براند. ۱/۲۱۹.
- * زار / خریزه زار، پیاززار، تره زار ۸/۴۳۵.
- * استان / نی استان ۶/۵؛ سنگ استان ۶/۳۷۹؛ بید استان ۶/۴۳۸؛ کوم استان ۵/۴۳۶.
- * مند / برمند (ارض اریضة: زمین برمنده ۲۷/۵؛ یارمند (رده: پشت و یارمند) ۳/۱۳۹.
- * گر / تنورگر (التنار) ۳/۳۴.
- * گین / آویزگین (العلق) ۵/۳۰۵؛ رشک گین (الفیور) ۷/۳۲۳، ۲۲/۳۲۵، دردگین (الالیم) ۱۹/۳۳۶؛ نمک گین (الملاح) ۶/۳۹۳؛
- * ناک / برچفس ناک ۷/۳۵؛ ریگ ناک ۱۶/۴۴؛ ریزه ناک ۱۱/۸۶، خارناک ۴/۲۴۲؛ موش ناک (ارض فثرة: زمین -) ۶/۳۴۶؛ خاشاک ناک ۸/۳۵۶؛ موی ناک ۱۳/۳۶۱؛ ریزه ناک (المعز: زمین سنگ ریزه ناک) ۱۹/۳۸۳؛ گیاناک ۹/۳۸۶؛ باران ناک ۲۰/۴۰۳؛ ریم ناک ۷/۴۱۱؛ خارناک ۲۶/۴۹۲؛ اندام ناک (یوم و مد: امرأة مكمورة: زنی -) ۵/۴۴۶؛ گوسپندناک (ارض مشاهة: زمین گوسپندناک) ۲۰/۴۴۱، خرس ناک ۱۴/۴۳۸؛ گرگ ناک ۱۹/۴۳۸؛ دراج ناک ۱۲/۴۳۸؛ موی ناک ۲/۴۳۸؛ روباه ناک ۲۷/۴۳۵، خاک ناک ۵/۴۲۳.
- * ور / کینور ۱۰/۷۵؛ اشناور ۲۷/۱۶؛ اشناه وری (البسباس: اشناه وری) ۲۷/۱۶.
- * ین / بیرونین ۱۲/۹۲؛ پهلوین (العارض: دندان پهلوین) ۲۰/۳۰۱؛ ارزنین (الطهف: نان ارزنین) ۲۵/۲۷۵؛

* ینه / پسرینه ۲۱/۷۰؛ دخترینه ۲۲/۷۰؛ سفالینه ۱۶/۱۰۱؛ فروزینه (الذکیه) ۴/۱۳۴. فروزینه (الشعول). ۱۵/۲۳۱؛ ترینه (الکشک) ۹/۳۶۸؛

ب: فواید لغوی

از فواید بسار مهم و قابل توجه این گونه کتب لغت، اینست که در آنها نمونه‌های بیشماری از معادلهای لغات عربی به فارسی با توجه به بعد ترکیبی زبان فارسی آمده است. بهمین جهت است که لغت‌نامه مذکور از نظر غنا بخشیدن و توانا کردن دستگاه واژگانی زبان فارسی از مهمترین منابع اساسی بشمار می‌روند؛ خاصه آنان که در اندیشه «زبان راست» و مفهوم فارسی، هستند و نه «زبان پاک»^۱ فارسی. در تکملة الاصناف نیز واژه‌هائی داریم ترکیبی، که اگر به برخی از آنها توجه بشود و در نگاشته‌های معاصران بکار رود زنده می‌شوند و به دستگاه واژگان فارسی غنا می‌بخشند. ذکر این دسته از واژه‌های کتاب مورد بحث بتمامی درین گفتار مقدور نیست ازینرو به پاره‌ای از واژه‌های مزبور در اینجا توجه می‌دهیم، به این امید که روزی این گونه لغتنامه‌های کهن با شیوه علمی جامه طبع بر تن بینند.

* آب آورد / الحمیل و پذیرفتار ۲۶/۷۹.

* آب خانه / المتوضا: - ۲۵/۹۲، الخلا: - ۲۵/۹۲.

* آرخسیده / الجشع: - و بدگلو ۱۷/۵۳ المنهوم: - ۲۶/۴۲۹.

* آب دستان / المضاه: ۱۳/۴۴۷؛

* آب نیمه روزان / السراب: آبی که بنماید نیمه روزان ۲۰/۱۷۹.

* آدفنده / القسطان: - ۹/۳۵۸؛ الفداة - و خرمن آفتاب ۷/۴۷۵؛

قسطان بضم اول: قوس قزح در آندراج ذیل ندأه، همین کلمه به صورت آدینده آمده است.

* آرایش در زبان / القراضه: - ۴/۳۶۰.

* آفتاب پرست / الزندیق: آفتاب پرست، و يقال سرپرست، و يقال: آنکه نور و ظلمت گوید. ۱۸/۱۶۹.

* آوزه / الاوقه: آوزه مثل الغدير ۱۲/۸۰. در برهان قاطع (ص ۶۶) آورده با راء آمده است به معنی راهگذر آب.

* آویزش دل به دوستی / الحب: - ۵/۳۱۸.

- * ارخسیدگی / الشرة: - ۱۴/۲۳۷.
- * اردفسیده / الخرف: پنبه‌ی اردفسیده. ۲۴/۱۰۰، خرف پنبه زده نشده به کمان. (آندراج).
- * اسپوز کردن / المطل: اسپوز کردن فام. مردی اسپوزکار فام ۱۱/۴۲۴. مطل: دیر داشتن وام و دین را، درنگ کردن، (آندراج).
- * استوار کردن / الخرم: - ۱/۸۱.
- * اسکرد / الوظیفه: - ۲۴/۴۸۷.
- * اغار روی / الحبر والسیر: گونه و خوبی و اغار روی ۲۰/۷۱.
- * اغار: اغار: برانگیخته و نم کشیده و عرق کرده. (برهان قاطع).
- * اموختکار / الحریف: - و هم پیشه ۲۶/۷۶.
- * انباردار / المحتکر: ۹/۴۰۰.
- * انبانک دانه / الکمة: سولاخ کلیدان و انبانک دانه باقلی. ۲۷/۳۷۱.
- * اندخواد / العصر: - ۱۸/۳۱۶.
- * اندخواده / الوزر: پناه گاه ۵/۴۸۰. نیز رک: تفسیر نسفی ۹۶۶.
- * اندکی / القله: - ۲۵/۳۶۱.
- * اندرگذارنده / الصفوح: عفوکننده و - ۱۹/۲۴۷.
- * ایژو / القبا: ایژو یعنی خارپشتک. ۲۱/۳۵۳.
- * بادروزی / البذلة: جامه‌ی بادروزی. ۲۴/۳۹، ۲/۲۶.
- * بادیگی / الاعرابی: - ۷/۱۰، البادی: بادیگی، آنکه در بادیه بود. ۱۱/۳۰.
- * باریک شناس / الفیلسوف: مرد باریک شناس ۴/۳۴۰.
- * بازنام / اللقب: ۲۵/۳۷۳.
- * بازنامه / النبز: - ۷/۴۵۹. نیز: لقب (آندراج).
- * باشامه / الخمرة: با شامه برفاکندن. ۸/۱۱۲.
- * بالاور / الاستبرق: دیباه بالاور واستیر. ۲۴/۳۳۲ بالاور را کوزه پر آب معنی کرده‌اند (برهان، آندراج) که گویا با معنای آن در بافت مزبور مطابقت ندارد.
- * بالاون / اثول الثوینا: تنور آهنین و واردان، یعنی بالاون. ۲/۳۹. نیز در برهان قاطع (۲۲۴۶) که بصورت واردن آمده و بالاون را در

- لغتنامه‌های موجود نیافتیم.
- * بالایش آبه / المأجل: جای بالایش آبه. ۲۰/۴۲۱.
- * پچشکی / الطب: پچشکی و دانایی و جادوی. ۱۴/۲۷۲.
- * بخت‌گوی / الحازی: بخت‌گوی و کف‌شناس. ۲۴/۹.
- * بدادری / الاخوة: بدادری و ماننداکی: ۱۴/۵.
- * بدست‌گاه / المرفق: - ۱۲/۴۱۸.
- * برآسویده / املول: در زیر آسویده. ۱۸/۴۲۵.
- * برازیان / الجزاة: دسته‌کارد و دسته‌درفش و برزیان. ۱۸/۶۰.
- * برانگیزنده / القمص: - ۲۰/۳۵۲. قموص: ستوری که صاحب خود را بجنباند، مضطرب (آندراج)
- * براشتو / الصوت الجلجة: بانگ براشتو. ۱/۳۸۰.
- * برتفسنده / اللاتب: ۱۷/۳۷۳.
- * برجفسناک / الترتوق: غریفج و خاک بن جوی و سیل‌گاه گل سرخ برجفسناک. ۷/۳۵.
- * برداشتیگی / الرفعة: پرمایگی و برداشتیگی. ۲۵/۱۷۷.
- * برفتاده / رجل فطن: مردی برفتاده و باریک‌بین. ۸/۳۶.
- * برفروده / المرحوض: شسته، و قیل برفروده ۲۰/۱۴۲، ۱۲/۴۱۰.
- * برماندگی / العقاد: بجای برماندگی. ۱/۳۴۹.
- * برواره / العلیه: ۱۵/۳۱۸.
- * بستاوه / الجاهد: مردی بستاوه رونده. ۱۷/۴۷.
- * بستوه / الملبل: - و نان کوماج. ۲۴/۴۲۵.
- * بسوج‌کننده / المحلف: بسوج‌کننده و استهنده ۲۴/۴۱۶.
- * بسنده بونده / الکفی: ۲۲/۳۷۲.
- * بش بریده / المغروف: - ۱۲/۴۱۵.
- * بشخورده / السور: - ۵/۱۸۸. در برهان قاطع «بشخور» بضم اول نیم‌خورده و بازمانده دواب آمده و دکتر معین شاهدهی هم برایش نیاورده است این کلمه بصورت پسخورده در بعضی گونه‌های گفتاری در خراسان معمول است.

- * بشکونی / البطالة: بی‌کاری مرد و بشکولی. ۲۵/۲۷.
- * بلایه / الخیث: پلید و بلایه ۱۶/۹۴.
- * بلایگی / الخبث: پلیدی و بلایگی. ۱۶/۹۴.
- * بندنامه / السحاء: - ۱/۱۷۷. سحاء: مهر و خاتم‌نامه (آندراج) امروز «لفافه»
را فارسی‌زبانان بهمین معنی بکار می‌برند.
- * بنگاه / الحواء: بنگاه و هی جماعه بیوت من الناس مجتمعة الاحویة.
۲۶/۶۵.
- * بون شمار / الحاصل: مانده و بن شمار. ۲۲/۷۸.
- * بوی دان / المقدمه: - ۱۷/۴۳۹.
- * بی‌پژمانی / الانسة: خرمی و بی‌پژمانی. ۲۱/۸.
- * بی‌رشکی / الرکاکة: - ۱۶/۱۵۸.
- * بی‌کبو / الذل: نرم‌ساری و بی‌کبو ۱۶/۱۳۲.
- * بیشباره / الشبرق و الشبارق: ۷/۲۲۹، در برهان قاطع بصورت «بیش‌بهار»
آمده است.
- * پارسی‌گوی / الترجمان: - ۹/۳۶.
- * پامس / الحیران: پامس و فرمانده. ۴/۸۳.
- * پای‌استاده / القائم: - ۱۶/۳۵۶.
- * پای‌رنج / الجعالة: - ۱۶/۵۵، ۴/۶.
- * پایندگی / البقاء: پایندگی و پای‌داری. ۴/۳۳۰.
- * پتشیک / المنضخ: پتشیک آب‌ریز. ۱۴/۳۹۳.
- * پردستان / المکار: - ۱۱/۴۰۵.
- * پرمایگی / الرفعة: پرمایگی و برداشتگی. ۲۵/۱۷۷، الشرف: - ۲/۲۲۸.
- * پشتواره / الحالة: - ۱۰/۸۴.
- * پوزش / الحجة: - ۲۲/۸۵.
- * پوشنده‌گناه / الکفارة: - ۵/۳۷۲.
- * پیراهن چه / الغلالة: جامه که در زیر زره پوشند، پیراهن چه که زیر پیراهن
پوشند. ۱۱/۳۲۷.
- * تازیانه‌زن / الجالاد: ۹/۴۸.

- * تراشش / الجلفة: تراشش قلم. ۲۶/۶۱.
- * ترزاده / المولود: کودک ترزاده ۲۷/۳۹۷، ۳/۴۰۹.
- * ترناوه / الارربة: ترناوه و موری. ۲۱/۵.
- * تش / المنقح: - ۱۴/۳۹۳.
- * تنک خرد / السخيف: بی خرد و تنک خرد. ۱۶/۱۹۲.
- * تنگیگاه / الدرب: دروازه و تنگیگاه که اندر کوه بود ۲۵/۱۱۴.
- * تیزدل / اللوذعی: - ۱۵/۳۸۲.
- * تیزنگر / البصير: - ۲۰/۲۳۵.
- * جامه کار / ثوب مهنة: - ۲۴/۳۹.
- * جاویدی / جنة الخلد: بهشت جاویدی: ۲۰/۹۵.
- * جای باش / المأوی: - ۲۶/۴۴۸.
- * جای روب / الشیخ: - ۱۱/۲۱۹.
- * جای نگرستن / المعهود: - ۲۰/۳۹۶.
- * جایگاه باش / الموطن: - ۱۶/۴۳۳.
- * جزده / اللحم: جزده دنبه ۱۶/۸۱.
- * چفسگاه / التکاة: - و بالش تکیه ۱۹/۳۷.
- * چوبه بان / الجوبقی: چوبه بان ۱۴/۶۴.
- * خانه آمخته / الداجن و الداجنة: خانه آمخته و دست آموز ۷/۱۲۳.
- * خانه روبه / القمامه: - ۲۵/۳۶۱.
- * خرسندخوار / القانع: - و روان خواه ۲۰/۳۵۳.
- * خرنگاه / الخورنق: قصر، واصله بالفارسیه خرنگاه و قیل هو: مکان بناحیه الکوفه مابین الکوفه والقادسیه. ۱۵/۱۰۴.
- * خستگی / الجراحة: - ۲۶/۵۹.
- * خشار کردن / الحراض: اشنان فروش و گچ پز و آنکه اشنان سوزد تا خشار کند ۱/۷۶.
- * خستبانه / العباء: - ۲۵/۳۱۲ العبائی: خستبانه فروش ۹/۳۲۰.
- * خشک افزارها / الاقره و الاقرخه: - ۱۱/۷.
- * خشکچه / الکمکه: - ۶/۳۷۲.

- * خشک = خشوک / السنبند: خشک اعنی خشوک ۲۷/۱۸۵. صاحب برهان قاطع
خشک را داغ سر و کچلی گرفته و خشوک را حرامزاده. نیز لغت
فرس، طبع عباس اقبال ۲۹۱.
- * خند خندان / الضحوک: - ۱۲/۲۶۹.
- * خورسندخوار / الراضی: خشنود و خرسندخوار ۲۵/۱۶۰.
- * خون شاو / الاخوین: - ۱۶/۱۲۲.
- * دانکو / الحب دانکو: ۱۷/۶۶ الحباب: دانکو فروش ۱۷/۶۶.
- * داورانه / المصعب: ۲/۳۸۶.
- * داورانه کرده / خف مصعب: ۲/۱۰۲.
- * دخترخانه / البکر: - ۱۶/۱۵.
- * دراز زفانی / السلاطة: ۱۲/۲۰۹.
- * دریغ خوار / الخسران: - ۱۰/۸۲.
- * دستبانه / الختيله: - ۲۵/۱۰۸.
- * دشمنادگی / البغض: - ۲۲/۱۷.
- * دوست روی / رجل مودود: مردی دوست روی ۲۶/۳۹۷.
- * دیگرم / الثانی: ۱۹/۴۳.
- * راز نادار / المذل: - ۸/۴۲۳.
- * راهبی ورزیدن / الرهبانية: - ۷/۱۶۰.
- * راه شعر / العروض: - ۹/۳۰۲.
- * راههای راود / الشجون: - ۲۳/۲۳۳.
- * رگوباره / الخرقة: - ۱۵/۱۰۹.
- * روان خواه / القانع: خرسندخوار و روان خواه ۲۰/۳۵۳.
- * روچاک / الجلوة: - ۳/۶۲.
- * روچاک / المشكاة: روچاک و قیل روزن بدیوار ۱۴/۴۴۱.
- * روزی مند / المرزوق: - ۸/۴۱۸.
- * روسپی باره / رجل حرج: مردی روسپی باره ۱/۷۰.
- * روش آب / الجریة: روش آب ۹/۶۰.
- * روشاک / البلیلة: روشاک و کوزه‌ی بجزه و جامی که اندر وی می‌خورند

۱۳/۲۸

- * رهنده / الفائز: رسته و رهنده ۱۵/۳۳۸.
 - * زخیدن مرد / الزحیر: سنخ، و قیل سختی شکنب و زخیدن مرد ۱۵/۱۶۶.
 - * زره گر / الجنی: زره گر ۸/۶۴.
 - * زره ور / الدارع: زره ور ۲/۱۲۰.
 - * زرشیدگی / العلق: زرشیدگی جامه ۵/۳۰۵.
 - * زمی پیماینده / المساح: - ۷/۳۹۲.
 - * زینده / العامر: آبادانکننده و - ۱۷/۲۹۷.
 - * ساسگان / العودق: - ۱۷/۳۰۵.
- العودق: آهنی است با شاخهای سرکج که بدان دلو و جز آن را از چاه برآورند. (آندراج) و نیز آهنی سرکج که بر سر آن گوشت پاره نصب کنند برای صید گرگ تا وقت او باریدن در گلویش درآویزد. (لغتنامه)
- * سبست زار / الروضة: بوستان و مرغزار و سبست زار ۲۲/۱۵۹.
 - * سبسته / العذاب و قیل العذاب: سبسته ۱۹/۲۸۸.
 - * سپس برنشیننده / الرديف: - ۲۱/۱۷۰.
 - * سترنجه / الحدج: - شترنجه ۲۱/۶۹۰.
 - * سخن فرمی / اللهو: - و بازی مشغول دارنده ۱/۳۷۹.
 - * سرافکنه / المعجر: - ۲۴/۴۰۳.
 - * سرخگی / السعفة: سرخگی و قیل ریش سر ۸/۲۰۸. سعفه: قرحه ای باشد که بر سر پیدا شود (آندراج).
 - * سرکفت / الحق: مغاک سرکفت ۲۶/۷۷.
 - * سرگرفتگی / الزکام: فوززاقه و قیل سرگرفتگی. ۱۴/۱۷۱.
 - * سکاروا / الخبزة والملیل: سکاروا یعنی کوماج ۲۰/۱۰۸.
 - * سکرد / الحزب: گروه و سکرد از قرآن. ۱۰/۶۷ در جای دیگر «شکرده» آمده است. الحشد: شکرده. ۲۰/۷۰.
 - * سکرنه / الدلدل: - ۲۴/۱۲۱.
 - * سه تاهی / الستوق: درم نهره. یقال درهم ستوق و دراهم ستوقه و اصلها بالفارسیة سه تاهی ۳/۱۹۴.

- * سه سو / المثلث: شکلی که سه کنج دارد سه سو خوانندش ۶/۳۸۸.
- * شارنیک / السلافة: شارنیک و می خودرس که دست و پای بدو نرسیده باشد. ۷/۲۰۸.
- * شفک / الرکیک: شفک. ۲۱/۱۴۷.
- * شفکی / الضر: سختی و نزاری و شفکی حال ۷/۲۶۸.
- * شنبد / الخميس: روز پنج شنبه. ۱/۹۸.
- * عید گوسپندکشان / الاضحی: - ۵/۱.
- * غرفشک / الخبازی: - ۱۳/۱۱۳.
- * گرمج / اللطه: گرمج و زه بند. ۶/۳۸۰.
- * فرواش بند / الوشاع: - ۱۵/۴۸۲.
- * غواسنده / المتیرطم: ۱/۴۲۸.
- * فرخشیده / الزلاز: ۲۷/۳۷۴.
- * فرخشیده / الرجرجة: پالوده و فرخشیده ۷/۱۵۶.
- * فرخشیده / القطیفه: گلیم موی ناک قطایف و فرخشیده ۱۳/۳۶۱.
- * فرغامه / وفرغامج: الحولی فرغامه یک ساله و اسب کره یک ساله. الحولیه: ۲۴/۳۹۱.
- * فریشه / الخبیه: گوشت تنک کرده و پشم یک فریشه ۲۰/۱۰۸.
- * فزاینده / الزائد: - ۱۲/۱۶۵.
- * فزاینده / الزاکی: - ۱/۱۷۶.
- * کارران / الوکیل: ۱۹/۴۸۴.
- * کارزاری / الشجاع: کارزاری. ۱۹/۱۴۱.
- * کالیو / التولاء: گوسپند کالیو. ۱/۳۹.
- * کالیوکی / الموم: برسام یعنی کالیوکی. ۲/۴۳۰.
- * کاواکی / الجوف: کاواکی و اندرون شکم. ۱۱/۵۴.
- * کاهش / السلاس: ۲۲/۱۸۹ سلاس: بیهوشی و رفتگی عقل (آندراج)
- * کاهو / الحرج: کاهو جنازه مفان ۲۴/۶۹ نیز رک: برهان قاطع حاشیه شماره ۶ ص ۱۵۸۴.
- * کرای / الحرشف: کنگر یعنی کرای ۱/۷۷.

- * کسی‌کننده / المختال: کسی‌کننده ۱/۴۲۳.
- * کشین / الجثلة: کشین نی کوتاه و نه دراز ۳/۵۹.
- * کفک‌گیر / المصفاة: پالونه‌ی شیر، و کفک‌گیر دیگ و کجلیز ۱/۱۴۲.
- * کلمه / الكلمة: سخن و قصیده را نیز کلمه گویند ۲۰/۳۷۱.
- * کمرسار / الشفشفقة: کمرسار و بندکرته ۹/۲۳۹.
- * کندگیر / السرطان: - ۲/۲۰۱.
- * کنشت / الصلوة: کنشت و دعا و استغفار و رحمت از خدای تعالی ۲۶/۲۶۲.
- * کندمُود / الشباط: - ۱۷/۲۲۵.
- * کوزه آویز / البرادة: کوزه آویز ۴/۲۴.
- * کوف آب / الحیاب: کوف آب ۱۲/۳۸.
- * کویرایش / الدباغ: - ۸/۱۲۰.
- * کیبنده / الناکب: کیبنده از راه ۷/۴۵۳.
- * گیرگی / الجاهلیة: روزگار گیرگی ۱۸/۵۸.
- * گرایسته / أحلف: آنکه گفتش بر یک سو گرایسته بود ۱۷/۳۳۱.
- * گردونچه / الققع: پاشنه و تازیانه و گردونچه چوب ۱۳/۳۵۴.
- * گرمابه‌بان / الحمامی: - ۲۰/۹۱.
- * گروگان کردن / الرهین: ۷/۱۵۳.
- * گسترش / البساط: شادروان و گسترش ۲۷/۱۷.
- * گشادگی‌گاه / الساحة: میان‌سرای و گشادگی‌گاه ۱/۲۰۳.
- * گم‌بودگی / الخار: ۲/۹۶.
- * گم‌بودگی / الضلیل: آنکه مرگم بودگی را بسیار تتبع کند ۱۵/۲۶۹.
- * نام‌ناف / القابلة: - ۱۶/۳۵۵.
- * مانندگی / الاخوة: برادری و مانندگی ۱۴/۵.
- * مرزخوید / الحباس: مرزخوید و درزاده آسیا، آنکه بر سر ناوه آب باز دارند. ۱۵/۷۴.
- * مرغنچه / البرعومة: - ۱۵/۲۶.
- * مرغنده / الحیجم: مرغنده‌ی استخوان ۱۹/۸۰. المفروز: کوژپشت که مرغندگی دارد پشت. ۱/۴۰۵.

- * مزد انگاشت / احتساب: - ۱۳/۸۷.
- * مرگد (= مزکت) / المسجد: ۲۱/۳۹۵.
- * مسته خورده / الضرو: سگ مشته خورده یعنی عادت گرفته - و درخت با نقش.
۱۳/۲۷۰.
- * منش زدگی / الدقی: شتور بچه از شیر ۲۰/۱۲۸.
- * میان آب / اللجة: - ۲۳/۳۷۹.
- * نابرافتنده / البلید: - ۲۷/۱۳.
- * نابندنده / باب مندلق و سلس: در نابندیده، بسته ناباشنده ۲۳/۱۸۹.
- * ناپسندکار / الساخط: ناپسندکار ۵/۱۹۰.
- * ناخواهنده دنیا / الزاهد: و خویشتن گرفته ۱۲/۱۶۵.
- * ناروشک / امرأة عجاز: زنی ناروشک ۱۰/۲۹۸.
- * نیاش / المختفی: - ۱۱/۴۴۹.
- * نرم ساری / الذل: - و بی کبر ۱۶/۱۳۲.
- * نشته / الحمق: ۱۲/۷۸.
- * نشته / الحمقا: زن نشته ۲۱/۶۵.
- * نشته / الرقیع: آسمان و قیل نام آسمان نخستین و نشته ۲۰/۱۴۴.
- * نگرش در کار / الرویة: نگرش در کار ۲۶/۱۵۹.
- * نوسپاس / الکنود: سخت نوسپاس ۲۶/۳۶۵.
- * نوگواز / اراعیل الریاح اوائلها: نوگوازه‌ای باد ۳/۱۵۰.
- * نیک باز / المجود: - ۱۵/۳۹۵.
- * واهم جستن اندامها / التشنج: - ۹/۳۲.
- * ورزش / الکسب: - ۸/۳۶۴.
- * هزار سپند / الحرمل: هزار سپند.
- * هشتیک دانی / الحبة: - ۱۵/۸۴.
- * هم خره / الخلیط: همجای و هم خره و هنباز ۸/۱۰۰.
- * هم دمی / القروی: ۲۲/۳۶۲.
- * یادکرد / الذکر: - یادکرد و ناموری ۹/۱۳۱.
- * یکتامی / الطاق: - ۲۵/۲۷۵.
- * یک سخنه / الشیعة: مردمان یک سخنه و همدل ۱۵/۲۴۱.

چهار نظر در پیرامونِ چهار اثرِ منسوب به شایه همدان

I - تمهید

پوشیده نیست که کتاب‌شناسی یکی از ارکانِ مسلم در استوار ساختنِ سقفِ تحقیق است، رکنی که در تایخ تمدنِ بشری بسیار مهم و حائز اهمیت بوده و هست. چنانچه از دورانِ باستان در تمدنِ یونان، در میانِ فرزندگانِ آن روزگاران به این نکته توجه می‌شده، و در تمدنِ اسلامی از دیرباز موردِ توجه بوده، و آثاری گرانبها و سزاوار در این زمینه پرداخته آمده است. در دورهٔ معاصر، این رشتهٔ علمی و پژوهشی، همانند بسیاری از شعبِ دیگرِ علم و فرهنگ، تعالی یافته و ترقی کرده است.

اما در خصوص کتاب‌شناسیِ نگاشته‌های فارسیِ عرفانی، متأسفانه تاکنون گامی درخور برنداشته‌ایم و قلمی سزاوار این موضوع نزده‌ایم. خاصهٔ آنگاه که به قلمرو گسترده و دامنهٔ درازدامن و تأثیرِ شگرفِ آدابِ خانقاهی و پسندهای عرفانی در موطنِ فارسی‌زبانان نظر افکنیم، و دریابیم که سه چهارم آثارِ منظوم و منثور در زبان فارسی را آثار و مؤلفاتِ عرفانی و خانقاهی متضمن است، کوتاهی و کم‌کاری خود را در این زمینه اذعان خواهیم کرد.

کوتاهی مزبور، هرچند در موردِ مجموع نگاشته‌های عرفانی مشهود است، ولی در خصوص آثار و مؤلفه‌های دو سدهٔ هفتم و هشتم روشن‌تر می‌نماید؛ زیرا در دو صد سالِ مذکور، از یکسو تألیف و تصنیفِ رساله‌های کوتاه و مختصر بیشتر از دوره‌های پیشین رواج یافته بود، و از سوی دیگر بیشترینِ پیرانِ متفکر و مشایخِ طریق پرکار بودند و بسیاری‌نویس. به طوری که بعضی از پیران و مشایخ دیده‌ور درین دو قرن در زمینه‌های عذیدهٔ آدابِ نظری و عملیِ تصوّف رساله یا کتابی پرداخته‌اند. یکی از پیرانِ طریقت و دیده‌ورانِ خانقاه در سدهٔ هشتم امیرکبیر، سید علی

همدانی معروف به علی ثانی و شاه همدان است - (ولادت در ۱۲ رجب ۷۱۴ ه. ق. - وفات در ذی الحجه ۷۸۶ ه. ق.) - که آثار و نگاشته‌های زیادی در زمینه علوم خانقاهی و آداب تصوف پرداخته است، ولی تاکنون پیرامون کتابشناسی و نسخه‌شناسی مؤلفات او کاری درخور انجام نشده است؛^۱ به طوری که بعضی رساله‌هایی که از او نیست به نام او چاپ شده، و در نتیجه شناخت آراء و پسندهای او را در میان محققان و مدققان دشوار گردانیده است. از جمله نگاشته‌هایی که از شاه همدان دانسته‌اند و بعضی از آنها را به نام او چاپ کرده‌اند و من بنده در انتساب آنها به همدانی، تردید دارم عبارتند از:

۱ - اصطلاحات الصوفیه.

۲ - حلّ الفصوص (شرح فصوص الحکم ابن عربی)، که از امتهات نگاشته‌های همدانی است و به نادرست به خواجه محمد پارسا نسبت داده و به نام همو چاپش کرده‌اند.

۳ - آداب السّفرة.

۴ - نوریه.

پیش از آن که هریک از عناوین مزبور را به بررسی بگیریم، ذکر این نکته را لازم می‌دانیم که از رسائل همدانی - تا آنجا که نگارنده به رؤیت و بررسی نسخه‌های موجود از آثار او پرداخته‌ام - سه مجموعه بسیار معتبر و دقیق می‌شناسیم: یکی مجموعه شماره (۵۴۱۷) محفوظ در کتابخانه گنج بخش (اسلام‌آباد - پاکستان)، دو دیگر مجموعه شماره (۴۲۷۴) محفوظ در کتابخانه ملّی ملک (تهران - ایران)، سدیگر مجموعه شماره (۲۸۳۷) کتابخانه ایاصوفیه (فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ش ۳۸۷)^۲. هیچ یک از نگاشته‌های مذکور در این سه مجموعه وارد نشده و

۱. لازم به یادآوری است که تاکنون چه به زبان فارسی و چه به زبانهای اردو و انگلیسی مقالات و رساله‌های مستقل دربارهٔ امیر سید علی همدانی و آثار او نوشته‌اند از جمله:

The life and Works of sayyid Ali Hamadani

نوشته Agha Hussain Hamadani، و احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی، تألیف دکتر محمد ریاض، سوای دو تألیف مزبور در بیشترین فهرستهای نسخه‌های خطی و تذکره‌ها و کتب رجال از او و کارهایش یاد شده است.

۲. البته مجموعه‌هایی دیگر از رسائل همدانی هست مانند مجموعه‌های شماره ۴۴۰۹ گنج بخش

کتابت نگردیده است.

در کنار مجموعه‌های مذکور که جامع، صرفاً به کتابت رسائل همدانی پرداخته، نسخه‌هایی هم هست که چهار کتاب و رساله مورد بحث را کاتبان آن نسخه‌ها، از همدانی خوانده‌اند. بنابراین، عقده و گره پژوهش در خصوص آثار منسوب به شاه همدان را نمی‌توان فقط از طریق بررسی مخطوطاتی که از مجموعه رسائل او بازمانده است گشود، هرچند که توجه به نسخه‌شناسی آثار همدانی در این خصوص تا حدی رهنمونی و نمودگاری می‌کند، اما راه‌حلی اساسی در مورد آثار منتسب به او، از طریق کتابشناسی تطبیقی و نیز تتبع پیرامون اسناد و منابع موثق عصری بدست خواهد آمد.

II - اصطلاحات صوفیه

یکی از رساله‌هایی که به همدانی نسبت داده‌اند و از او نیست اصطلاحات الصوفیه است، برای این که عدم صحت نسبت رساله مذکور به همدانی، و نیز علل انتساب آن به او محقق گردد نخست نظری به نسخه‌های موجود از رساله مزبور می‌اندازیم و سپس، به ساختمان رساله مورد بحث و کتابشناسی تطبیقی پیرامون آن توجه می‌دهیم.

گفتنی است که در خصوص فرهنگنامه‌ها و اصطلاح‌نامه‌های تصوف، از نظر نسخه‌شناسی و کتاب‌شناسی، پراکندگی و تشتت شگفت‌انگیزی در نسخه‌های موجود، مشهود است و همین تشتت در فهرستهای نسخه‌های خطی نیز دیده می‌شود.^۱ رساله اصطلاحات منسوب به همدانی نیز از این پراکندگی نسخه‌شناسی بدور نمانده است. به طوری که از یکسو در بعضی فهرستها مانند فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ج ۲، ص ۱۰۳۸) و فهرست نسخه‌های خطی دانشکده ادبیات تهران (۶۱/۲) نسخه‌های شرح فصوص الحکم منسوب به همدانی را رساله اصطلاحات

→ (منزوی: فهرست گنج بخش ۶۴۶/۲)، و ۴۰۵۶ ملک، و ۲۰۸۵ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۱. نگاهی گذرا به فهرست نسخه‌های خطی فارسی، نوشته آقای احمد منزوی، ج ۲ صص ۱۰۳۴-۱۰۴۲ و قیاس سرآغاز نسخه‌های معرفی شده در آنجا، تشتت شگفت‌آوری را که یاد کردیم، تأیید می‌کند.

همو شناسانیده‌اند، و از سوی دیگر عده‌ای، نسخه‌هایی از رساله «مرادات دیوان حافظ» تألیف سید علی همدانی را به نام «اصطلاحات صوفیان» از همو نموده‌اند^۱، و هم عده‌ای رساله‌ای را به نام او چاپ کرده‌اند که اصلاً و ابداً، آن رساله از همدانی نیست^۲.

بنابراین، نسخه‌هایی که تاکنون به نام اصطلاحات صوفیه همدانی شناسانده‌اند بعضی از آنها مانند نسخه‌های شماره ۲۱۱۴ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و شماره ۳۴۶ دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شرح فصوص الحکم منسوب به همدانی است. چنانچه آغاز این دو نسخه چنین است: «حمد بی حد و غایت آن فاطر حکیم را که آثار انوار صبح وجود در قعر چاه ظلمت آباد عدم برآورد». و این آغاز مطابق است با آغاز نسخه‌هایی که از شرح فصوص همدانی می‌شناسیم^۳.

و بعضی دیگر، مانند نسخه شماره N-M-1951-912/40-6 کتابخانه موزه ملی پاکستان، و نسخه درگاه پیر مهر علی‌شاه در گولره شریف راولپندی^۴، مرادات دیوان حافظ است. به آغاز نسخه‌های موزه ملی کراچی، و راولپندی که به نام «اصطلاحات صوفیان» همدانی خوانده شده است، و آغاز رساله مرادات همدانی توجه بفرمایید:

۱ - نسخه موزه کراچی: بدانک میخانه و بتکده و شرابخانه باطن عارف کامل را گویند.

۲ - نسخه راولپندی: بسمله، نقل است از میر سید علی همدانی: بدان که میخانه و شرابخانه باطن عارف را گویند که از حقایق شوق الهی باخبر باشد.

۳ - مرادات دیوان حافظ: بسمله، نقل است از حضرت امیرکبیر سیدعلی

۱. ر.ک: نوشاهی: فهرست نسخه‌های خطی فارسی موزه ملی پاکستان ص ۲۰۰، منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۱۲۷۳/۳.

۲. ر.ک: محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار میرسید علی همدانی ص ۱۴۱، و اصطلاحات الصوفیه از همدانی، به اهتمام حافظ شمس‌الدین احمد، لکهنو، ۱۹۰۴ م.

۳. ر.ک: به همین گفتار، پس از این. به آغاز نسخه کتابخانه گوه‌رشاد (مشهد) شماره ۱۱۵۹، که شرح فصوص منسوب به همدانی است توجه کنید: «بسمله، حمدی غایت آن فاطر حکیم را که آثار انوار صبح وجود را از قعر چاه ظلمت آباد عدم برآورد».

۴. ر.ک: احمد منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۱۲۷۲/۳.

همدانی قدس سره السامی: بدانکه میخانه و بتکده و شرابخانه باطن عارف را گویند که از حقایق و شوق الهی باخبر باشد.^۱

غیر از نسخه‌های یاد شده، آقای محمد ریاض نسخه‌ای از نسخ ملک را - به شماره ۴۰۵۶ - به عنوان اصطلاحات صوفیه، تألیف همدانی، معرفی کرده است،^۲ این نسخه را نیز من بنده رؤیت و بررسی کرده‌ام. نسخه مذکور آمیخته‌ای است از مرادات دیوان حافظ و دو فصل و قسمتی از دیباجه رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ، از حسین الفتی تبریزی، که پس از این به بحث پیرامون آن خواهیم پرداخت.

اما نسخه‌ای را که حافظ شمس‌الدین احمد به سال ۱۹۰۴ میلادی در لکهنوبه نام اصطلاحات صوفیه شاه همدان چاپ کرده است و نیز آقایان محمد ریاض و احمد منزوی^۳ براساس همان نسخه، از اصطلاحات همدانی سخن گفته‌اند، همان نسخه‌ای است که بغلط تا این اواخر به نام «اصطلاحات عراقی» شناخته می‌شد. این فرهنگنامه اصطلاحی صوفیه نیز همچنان که از فخرالدین عراقی نیست، از نگاشته‌های سید علی همدانی هم نیست. برای این که عدم صحت انتساب رساله مذکور به همدانی و عراقی روشن و پیدا گردد باید نخست علت پیدایش عنوانی به هیأت «اصطلاحات عراقی» را بررسی کنیم، وزان پس مؤلف حقیقی آن رساله را - که نه همدانی است و نه عراقی - بازنماییم.

برخی از نگاشته‌های عرفانی از سده هشتم هجری می‌نمایانند که کبیرالدین فرزند فخرالدین ابراهیم عراقی آن‌گاه که در صالحیه دمشق بوده، گویا به تدریس اشعار دیوان کبیر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی پرداخته بوده و الفاظ خد و خال و غنج و دلال و غیره را مطابق با اصطلاحات و پسندهای عاشقانه صوفیه شرح و تفسیر می‌کرده است.^۴

۱. این سرآغاز از نسخه خطی موجود در موزه بریتانیا، که صورت عکسی آن در احوال و آثار و اشعار همدانی ص ۴۲۹-۴۴۰ در اسلام‌آباد پاکستان به سال ۱۳۶۴ چاپ شده، نقل گردیده است.

۲. احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین ص ۱۴۱.

۳. رک: احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۱۴۱، فهرست مشترک پاکستان، توضیحات عنوان شماره ۲۲۵۵، ج ۳، ص ۱۲۷۲.

۴. سید اشرف جهانگیر سمنانی (م ۸۰۸) می‌نویسد: «چون به صالحیه دمشق به شرف ملازمت

تفسیر و شرح الفاظ مزبور را که کبیرالدین فرزند فخرالدین عراقی، در مجلس صوفیانه‌اش عنوان کرده، در سده هشتم هجری توسط سید اشرف جهانگیر سمنانی^۱ (م ۸۰۸ ه. ق) - که یکی از حاضران در آن مجلس بوده - به شبه قاره هند رسیده، و به وسیله همو در حلقه صوفیان هندوستان املاء شده و عین آن گزارش از مصطلحات استعاره صوفیه به اهتمام نظام الدین یمنی، مرید سید اشرف جهانگیر سمنانی در مجموعه امالی و ملفوظات او به نام لطایف اشرفی، ذیل لطیفه هژدهم، تحریر شده است.

باری محتمل است که کبیرالدین عراقی، رساله‌ای به نام «اصطلاحات صوفیه» تألیف کرده باشد، و نیز احتمال دارد که سوای سید اشرف سمنانی، یکی دیگر از اصحاب کبیرالدین، گفتار او را درباره مصطلحات صوفیه نویسانیده، و رساله‌ای به نام «اصطلاحات صوفیه» تألیف کبیرالدین عراقی به وجود آورده باشد. و چون شهرت عراقی پدر بیش از شهرت عراقی پسر - یعنی کبیرالدین - بوده کاتبان و نسخا، رساله مزبور را به نام عراقی پدر ثبت کرده‌اند، و به این صورت تا روزگار ما، فخرالدین عراقی را مؤلف رساله اصطلاحات صوفیه دانسته‌اند.^۲

از رساله اصطلاحات کبیرالدین عراقی نسخه‌ای که اصالت داشته باشد و مبین شیوه و ترتیب و تبویب، و به طور کلی بیانگر چگونگی تألیف آن رساله باشد در دست نیست، آنچه موجود است گزاره سید اشرف جهانگیر است از گفتار

→ حضرت کبیرالدین بن فخرالدین العراقي مشرف شدیم و به انواع فوائد عارفانه و اصناف مواائد محققانه بهره‌مند گشتیم، دیدیم که برخی از اصحاب خود را دیوان حضرت مولوی درس می‌گفتند به طبق اصطلاح صوفیه، خلاف معانی متعارف که به خدوخال عروس معنی را آراسته‌اند و غنج و دلال به زیور مقال پیراسته و موجب اختفای غراب اسرار، و سبب انطوای عجائب اسمار در صورت الفاظ شعر آن است که اکابر روزگار از غایت نفاست اسرار، و ابتر نامدار از نهایت غرابت اطوار غیرت برده‌اند که چشم هر نامحرمی بر رخساره حالات ایشان و نظر هر نافهمی بر عذار واردات شان نیفتد...». لطایف اشرفی فی بیان طوایف صوفی، دهلی ۱۲۹۵ ق، ج ۲، ص ۱۳۱.

۱. درباره سید اشرف بنگرید به: سید وحید اشرف کچهچوی: حیات سید اشرف (اردو)، لکهنو، ۱۹۷۵، ص ۲۰-۷۱، و تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲. ابن کبیرالدین فرزند فخرالدین عراقی نوه دختری بهاء الدین زکریا ملتانی بوده، دختری که گویا در ایام اقامت عراقی در هندوستان به زنی او درآمده است. رک: نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، ج ۱، ص ۱۶۵.

کبیرالدین، که بی تردید هم در املائی سمنانی، و نیز شاید در تحریر نظام الدین یمنی، تصرفاتی در هیأت اصلی آن شده باشد.

به هرگونه، گزارش جهانگیر سمنانی از گفتار کبیرالدین عراقی در خصوص مصطلحات استعارى صوفیه، در تحریر نظام الدین یمنی دارای ترتیب و نبوی نیست^۱، پس از دیباچه‌ای کوتاه درباره حضورش در حلقه مریدان کبیرالدین در صالحیه دمشق، و بیان علت این نکته که چرا سخنوران عارف، آرای عرفانی خود را در پس الفاظ استعارى (symbolic) مانند خد و خط و خال و... بیان می‌کنند، با توجه به حرف آخر کلمه، به ترتیب حروف تهجی، تعداد ۲۸۴ اصطلاح از اصطلاحات صوفیه را، گاه کوتاه و گاه بلند تعریف کرده است.

در همین روزگار، یعنی در سده هشتم هجری، یکی از عارفان خوش ذوق به نام شرف الدین حسین بن احمد الفتی تبریزی^۲ - زنده سال ۷۶۱ ه. ق - مصطلحات استعارى صوفیه را - که در اشعار عطار نیشابوری، جلال الدین محمد بلخی، و دیگر سخنوران عارف خوانده بوده و می‌شناخته - فراهم آورده و با توجه به اصل عشق و عاشق و معشوق یا حب و محب و محبوب رساله‌ای پرداخته است به نام رشف‌الاحاط فی کشف الالفاظ^۳.

مؤلف، پس از دیباچه‌ای در خصوص گستردگی عالم معانی و تنگنای ادراکات بشری، و بیان علت این که چرا عارفان سخنور مقاصد و مفاهیم ذهنی‌شان را در اسامی اعضا و جوارح انسانی مقید می‌کنند، مصطلحات استعارى صوفیه را در سه

۱. بنگرید به مقاله نگارنده تحت عنوان «اصطلاحات عراقی در گزاره سمنانی» که در همین کتاب چاپ شده است.

۲. برای اطلاع از احوال و آثار او بنگرید به ایضاح المکنون ۵۷۳/۱ و ۵۲۷/۲، و مقدمه نگارنده بر رشف‌الاحاط فی کشف الالفاظ، ص ۲۶-۲۷.

۳. این رساله را نگارنده این سطور، براساس پنج نسخه کهن و معتبر، به سال ۱۳۶۲ خورشیدی تصحیح، و در تهران چاپ کرده‌ام. در تصحیح رساله مذکور دهها نسخه‌ای را که شبیه به همین رساله است و از تصرف کاتبان بدور نمی‌نماید، و به نام اصطلاحات عراقی خوانده شده است، نادیده گرفتم. عده‌ای مانند آقای پورجوادی که از پراکندگی و سرنوشت اصطلاحات منسوب به عراقی بی‌اطلاع‌اند، بنده را به لحاظ در نظر نگرفتن این‌گونه نسخ نامعتبر مورد انتقاد قرار دادند. برای روشن شدن این عده گفتاری تحت عنوان «اصطلاحات عراقی در گزاره سمنانی» نوشته‌ام که در همین دفتر چاپ شده است.

فصل به قرار زیر تعریف و تفسیر کرده است:

فصل اول: در اسامی معشوق و آنچه متعلق به اوست.

فصل دوم: در اسامی که میان عاشق و معشوق متداول است بر سبیل اشتراک.

فصل سوم: در کلماتی چند که مخصوص به عاشق و احوال اوست.

همچنان که مذکور شد بنابر گفتار سید اشرف جهانگیر، کبیرالدین عراقی در سده هشتم مصطلحات استعاری را در حلقه صوفیان و سالکان تفسیر می کرده است. حال باید گفت که: چه آن که خود کبیرالدین رساله‌ای در این زمینه پرداخته باشد و یا یکی از اصحاب او چونان جهانگیر سمنانی به تحریر گفتار او از اصطلاحات صوفیان اهتمام کرده باشد، باری بظاهر چنین می نماید که رساله اصطلاحات کبیرالدین عراقی را پس از سده هشتم هجری با رشف اللاحاظ حسین الفتی درآمیخته اند، و رساله‌ای با ساختمان و ترتیب رشف اللاحاظ، پیرامون مصطلحات استعاری صوفیه به وجود آورده اند به نام «اصطلاحات عراقی». و چون شهرت عراقی پدر - صاحب لمعات شهرت و نام برداری کبیرالدین عراقی را تحت الشعاع داشته بوده، رساله اصطلاحات مذکور به نام فخرالدین عراقی شناسانیده شده و عقده‌ای کور در کتابشناسی رساله مورد بحث ایجاد کرده است.^۱

نسخ اصطلاحات کبیرالدین عراقی، پس از خلط آن با بعضی از نسخه‌های متأخر رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ - که بقلط به نام فخرالدین عراقی خوانده شده و بارها به همین نام چاپ و منتشر گردیده است - به قیاس با رساله حسین الفتی

۱. ممکن است عده‌ای از خوانندگان ارجمند عنوان کنند که جهانگیر سمنانی از تدریس اصطلاحات صوفیه توسط کبیرالدین عراقی یاد کرده، و احتمال دارد که فخرالدین عراقی رساله اصطلاحات را نوشته باشد و فرزندش نیز براساس همان رساله، مصطلحات صوفیه را درس گفته باشد. در پاسخ این عده باید گفت که اولاً در هیچ مأخذ معتبر عصری و متأخر از اصطلاحات عراقی سخن نرفته، و ثانیاً هیچ یک از نسخ کهن کلیات عراقی، شامل رساله مزبور نیست.

(بنگريد به مقدمه مرحوم سعيد نفیسی بر کلیات عراقی)، و ثالثاً جمیع نسخه‌های موجود از رساله اصطلاحات عراقی که پس از سده هشتم کتابت شده‌اند آمیخته‌ای از رشف اللاحاظ و رساله‌ای دیگر در همین موضوع هستند. و رابعاً نسخه‌هایی داریم از سده هشتم، همانند اصطلاحات عراقی، که دارای دیباچه‌اند و نام مؤلف یعنی حسین الفتی - و نام رساله - یعنی رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ را دارند.

متضمّن تعریف ۳۲۹ تا ۳۳۱ واژه اصطلاحی صوفیه است، که نه تنها ترتیب و ساخت این نسخ، همگون و همسان با رشف اللاحاظ می نماید بلکه از نظر تعریف و تفسیر واژه ها نیز عین و همانند با رساله الفتی است، با این تفاوت که اولاً ۲۹ تا ۳۱ واژه در نسخ «اصطلاحات عراقی» هست که در نسخه های معتبر رشف اللاحاظ نیست، و ثانیاً دیباچه مؤلف اصلی رشف اللاحاظ، که نام مؤلف و نام رساله را دربردارد^۱، در نسخه های منسوب به عراقی یا دست خورده و کوتاه شده، و یا فاقد آن دیباچه است.



به هر تقدیر، رساله ای که به نام اصطلاحات صوفیه از عراقی خوانده اند، همچنان که گفته شد آمیخته ای است از رشف اللاحاظ حسین الفتی، و صورت اصلی رساله ای در همین موضوع که یا توسط کبیرالدین عراقی ساخته شده و یا به وسیله یکی از اصحاب او، براساس گفتارِ همو پرداخته شده است.

ظاهراً پس از چندی، همین صورت آمیخته شده از دو رساله مذکور را به نام «اصطلاحات صوفیه» از مؤلفات امیر سید علی همدانی دانسته اند و به نام او به چاپ رسانیده اند^۲. معلوم نیست که مصحح «اصطلاحات صوفیه» منسوب به همدانی، براساس چه نسخه یا نسخه هایی، رساله مورد بحث را از همدانی دانسته است. تا جایی که من بنده جست و یافته ام همه نسخه های موجود از رساله مذکور - که آمیزه رشف اللاحاظ و اصطلاحات کبیرالدین عراقی است - پس از نیمه دوم از سده نهم هجری کتابت شده اند و به نام اصطلاحات عراقی، و در یک مورد مانند نسخه شماره ۸۸۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران^۳ به نام اصطلاحات شهاب الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ اشراق خوانده شده اند^۴. بنابراین تاکنون، بنده

۱. بنگرید به رشف اللاحاظ، پیشین، ص ۳۳ و ۳۷.

۲. چاپ لکهنو به سال ۱۹۰۴ م، به اهتمام حافظ شمس الدین احمد.

۳. بنگرید به: محمد تقی دانش پزوه، فهرست دانشگاه تهران ۴۰۹/۳.

۴. لازم به یادآوری است که نسخه های معتبر و کهن رساله مورد بحث ما، که با اصطلاحات کبیرالدین آمیخته نشده، و نیز دیباچه را دارند و متضمّن ۲۹۹-۳۰۰ واژه اصطلاحی صوفیه اند به نام درست آن، یعنی رشف اللاحاظ فی کشف الالفاظ از حسین بن احمد الفتی تبریزی شناخته شده اند.

نسخه‌ای از رساله مورد بحث، که در دیباچه مؤلف و یا در ترقیمه کاتب و یا در ظهر (کلفون) نسخه از امیر سید علی همدانی یاد شده باشد، ندیده‌ام. نسخه شماره ۴۰۵۶ محفوظ در کتابخانه ملی ملک از این رساله که آقای محمد ریاض، آن را همین رساله و از تألیفات همدانی دانسته است، نسخه‌ایست آشفته که متضمن قسمتی از دیباچه و فصلهای اول و دوم رشف الالفاظ است و به جای فصل سوم رشف الالفاظ، رساله مرادات دیوان حافظ، نوشته همدانی، گنجانیده شده، و نام همدانی را نیز ندارد. درحالی که در پایان دیباچه، در همین نسخه، کاتب، نام رساله را به صورت نادرست، یعنی «ریف الالفاظ فی کشف الالفاظ»، آورده است^۱. فلذا این نسخه، رساله رشف الالفاظ است از حسین الفتی، همراه با مرادات دیوان حافظ از شاه همدان. اما نسخه مطبوع از اصطلاحات صوفیه همدانی، رساله‌ای است متضمن سیصد و اندی واژه اصطلاحی صوفیه، که دارای سه فصل می‌باشد همانند رشف الالفاظ، که پیش از این، پیرامون فصول سیگانه آن سخن گفتیم. این نسخه، دیباچه رشف الالفاظ را ندارد، و به جای دیباچه در این نسخه، پیشگفتاری کوتاه، در حدود ده سطر آمده است همانند پیشگفتار نسخه‌هایی از رشف الالفاظ که به نام «اصطلاحات عراقی» نامیده شده‌اند.

سویا تبویب و ساخت مشترک نسخه مطبوع اصطلاحات و رشف الالفاظ، تعریف مصطلحات نیز در دو رساله مذکور همگون و عین یکدیگرند. به طور نمونه و مثال، چند تعریف را براساس دو رساله مزبور قیاس می‌کنیم:

* اصطلاحات صوفیه همدانی	* رشف الالفاظ الفتی
حسن: جمعیت کمالات در یک	حسن: جمعیت کمالات راگویند در
ذات راگویند و این جز حق را نشاید.	یک ذات. و این جمعیت غیر حق را نبود.
شوخی: کثرت التفات را بگویند.	شوخی: کثرت التفات را گویند و
	سرعت در ورود را نیز گویند.

۱. آغاز موجود این نسخه چنین است: «اگر وجود نقطه تقدیر نکنند خط مقبول نباشد و اگر [خط تقدیر نکنند حروف موجود نشود و اگر حروف نبود اسامی صورت نبینند و اگر اسامی نبود معانی مفهوم نگردد». قیاس کنید با رشف الالفاظ، پیشین، ص ۳۴، ص ۸.

کرشمه : التفات را گویند.	کرشمه : التفات را گویند.
جنگ : امتحانات الهی را گویند به	جنگ : امتحانات الهی را گویند به
انواع بلاهای ظاهری و باطنی.	انواع بلاهای ظاهری و باطنی.
آشتی : قبول اعمال و عبادات را	صلح : قبول اعمال و عبادات را
گویند با وسایط قربت.	گویند به وسایط قرب.
جانان : صفت قیومی را گویند که	جانان : صفت قیومی را گویند که
همه موجودات قایم به اوست که اگر	قیام جمله موجودات با اوست.
این دقیقه به موجودات نه پیوسته بودی	
هیچ چیز بقا نیافتی.	
میخانه : عالم لاهوت را گویند.	میخانه : عالم لاهوت را گویند.
زلف : غیب هویت حق را گویند که	زلف : غیب هویت را گویند که
هیچ کس را بدان راه نیست.	کسی را بدان راه نیست.
رندی : قطع نظر سالک را گویند از	رندی : قطع نظر است از انواع
انواع اعمال در طاعت.	اعمال ظاهر.
ابرو : اهمال کردن و سقوط سالک	ابرو : اهمال کردن و سقوط سالک
است از درجات، به واسطه تقصیری که	است از درجات به واسطه تقصیری که
از او صادر آید.	از او در وجود آید.
لابالی : باک نداشتن است از هرچه	لابالی : باک نداشتن از هر نوع را
پیش آید و کند و گوید در غلبات	گویند که پیش آید و گوید و کند.
سلوک.	

همچنان که تطبیق تعریف واژه‌ها، میان دو رساله مورد بحث نشان می‌دهد و نیز ساخت و نظام یکسان دو رساله می‌نمایند شباهت دو رساله اصطلاحات صوفیه همدانی و رشف‌الالفاظ الفتی بقدری است که نمی‌توان، آن دو را، دو تألیف جداگانه بشمار آورد. البته گفتنی است که تعریفات اصطلاحات در رشف‌الالفاظ دقیق‌تر و روشن‌تر است، و در رساله منسوب به همدانی موجزتر و مختصرتر. سوای این فرق و تفاوت، در رساله اصطلاحات منسوب به همدانی، اصطلاحاتی تعریف شده، مانند «شهر» «سیر» و غیره، که در رشف‌الالفاظ نیامده است.

اختلافی اندک که میان رساله الفتی و رساله منسوب به همدانی مشهود است بدین علت است که اصطلاحات صوفیه منسوب به شاه همدان نسخه‌ای از نسخ اصطلاحات منسوب به عراقی است و همچنان که به تفصیل گفتیم نسخه‌های موجود از رساله اصطلاحات عراقی آمیخته و مخلوطی است از رشف الالفاظ الفتی، و گویا هیأتی از رساله‌ای که کبیرالدین عراقی در خصوص مصطلحات صوفیان املاء و یا تصنیف کرده بوده است. و در این رساله آمیخته هم ساخت و تبویب، و هم واژه‌ها و تعریفهای رشف الالفاظ بعینه گرفته شده است.

به هر حال، رساله‌ای سه فصلی، با نظام و ساخت فوق‌الذکر، که به نام اصطلاحات صوفیه به امیر سید علی همدانی نسبت داده‌اند و به نام همو به چاپ رسانیده‌اند، از همدانی نیست، و در اصل رساله رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ است از نگاشته‌های حسین بن احمد الفتی تبریزی، از صوفیان نیمه اول از سده هشتم هجری. و آنچه در این مایه از همدانی است همانا مرادات دیوان حافظ است^۱ که آن هم متضمن و مشتمل بر تعریف و تفسیر اصطلاحات استعاره صوفیانه براساس دیوان حافظ شیرازی می‌باشد که بسیاری از اصطلاحات مزبور، مانند میخانه، ترسا، بت، خرابات، می، کلیسیا و غیره در رشف الالفاظ نیز تعریف شده است.

III - حلّ الفصوص

کتابی دیگر که از نگاشته‌های سید علی همدانی دانسته‌اند شرحی است فارسی، بر فصوص الحکم ابن عربی (۶۳۸ هـ). به نام حلّ الفصوص، که عده‌ای بخطا و نادراست، آن را رساله‌ای مختصر، در حدود ده برگ، شناسانیده‌اند، و به چاپ رسانیده‌اند.^۲

۱. گفتنی است که مرادات دیوان حافظ، نگاشته سید علی همدانی را کاتبان به نام اصطلاحات صوفیان نیز خوانده‌اند. چنانچه نسخه ۲۳ مجامیع طلعت در دارالکتب قاهره همین رساله مرادات همدانی است که به نام اصطلاحات صوفیه و از نورالدین عبدالرحمن جامی معرفی شده. طرازی: فهرس المخطوطات الفارسیه ج ۱، ص ۲۲، ش ۸۶.

۲. رک: محمّد ریاض، احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین ص ۱۵۳، Agha Hussain Hamadani the life and works of Hamadani pg 33 و آغابزرگ: الذریعه، ج ۷، ص ۷۲، ش ۳۸۱، حاجی خلیفه: کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۲۶۱ جامی: نفحات الانس. طبع توحیدی پور ۴۴۷.

در این که همدانی به آرای ابن عربی تعلّق خاطر پیدا کرده بوده، و بخصوص در بحث وجود به سخنان او توجّه بسیار داشته بوده است، نه تنها جای تردید و تشکیک نیست، بل قابل تأمل نیز هست؛ زیرا سلسله‌ای که همدانی به آن متعلّق است سلسله‌ای است که در طرایق عرفانی به نامهای علائیه (منسوب به علاءالدوله سمنانی)، و همدانیه (منسوب به امیر سید علی همدانی)، و بیشتر به نام سلسله الذهب یا ذهب خوانده می‌شود. بیشتری مشایخ این سلسله تا نیمه اول از سده هشتم با ابن عربی و آرای او مخالف بوده‌اند، و بعضی از آنان مانند علاءالدوله سمنانی^۱ به ردّ و طرد عقاید و نگاشته‌های ابن عربی پرداخته‌اند.

به هر حال همدانی که سلسله ارشاد و خرقه او از طریق علی دوستی و محمود مزدقانی به سمنانی می‌رسد؛ بخلاف سمنانی، به ابن عربی و آراء و یافته‌های او گرایشی زیاد و درخور داشته، و در برخی از رساله‌هایش مانند رساله وجودیه، از ابن عربی متأثر بوده، و حتّی، به قولی، شرح فصوص خود را در خانقاه ختلان درس می‌گفته، و آن را به جعفر بدخشی آموخته بوده است.^۲

باری جمیع منابع و مأخذی که ترجمه و تذکره شاه همدان را آورده‌اند، اعم از منابع عصری، مانند خلاصه المناقب و لطایف اشرفی، و منابع نزدیک به روزگار او چونان نفحات الانس جامی، و کتابشناسیهای متأخر و معاصر، مثل کشف الظنون و تاریخ ادب عربی بروکلمان (Brockelmann)، و نگاشته‌های عرفانی متأخر مانند جواهرالاولیاء^۳، از شرح همدانی بر فصوص الحکم ابن عربی یاد کرده‌اند.

۱- شوشتری: مجالس المؤمنین، طبع تهران ۱۳۸/۱ خواندمیر: حبیب السیر، طبع تهران، ج ۳، ص ۸۷ سید باقر بخاری: جواهر الاولیاء، طبع اسلام‌آباد ص ۳۲. تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، (فارسی ادب)، پیشین ج ۱، ص ۱۱۶ تذکره شعرای کشمیر ج ۲، ص ۹۱۲.
۲. بنگرید به ن. مایل هروی: مقدمه العروة لاهل الخلوة والجلوة، تهران ۱۳۶۴، ص ۲۱ مقدمه چهل مجلس، ملفوظات سمنانی، تحریر امیر اقبال سیستانی، تهران ۱۳۶۶، ص ۲۴.
۳. بنگرید به: نورالدین جعفر بدخشی، خلاصه المناقب.

۳. نشانی منابع مذکور را با ذکر جلد و صفحه در یادداشت شماره ۱ (۳۴۱) همین گفتار نموده‌ایم. در مورد جواهرالاولیاء سید باقر بخاری، باید یادآور شویم که اطلاعات سودمندی درباره سید علی همدانی دارد چنانچه از شرح فصوص، و شرح شمسیه، و شرح قصیده برده همدانی یاد کرده است ص ۳۲، و مجموعه او را همدانی را که خود او به نام او را در سلسله الذهب نامیده بوده، آورده است ص ۳۷۸. نیز درباره پیر او و شیوه و ترتیب ختم همدانی مطالبی دارد ارزنده و درخور توجّه، ص ۳۷۸ و ۴۴۶.

بنابراین، در این که همدانی فصوص الحکم را شرح کرده بوده، تردیدی نیست. اما چه آن نسخه‌ای که تنها مقدمه حلّ الفصوص را دارد و آقای محمد ریاض آن را بسچاپ رسانیده و گفته است: «حلّ الفصوص را نمی‌توان از شروع مفصل فصوص الحکم شمرد^۱»، و چه آن نسخه‌هایی که در فهرستهای معاصران شناسانیده شده است، همان شرحی است که به نام شرح فصوص الحکم، تألیف خواجه محمد پارسا (م ۸۲۲ هـ) می‌شناسیم^۲.

پیش از بررسی این شرح و نسخه‌های آن، لازم به یادآوری است که از شرح فصوص الحکم خواجه پارسا در منابع و مآخذ عصری یاد نشده، و به خلاف حلّ الفصوص همدانی - که در بیشترین نگاشته‌های عصری و متأخر ذکر آن آمده است - نام و نشان شرح فصوص منسوب به پارسا در کهن‌ترین مأخذی که ذکر آن دیده می‌شود ایضاح المکنون بغدادی است که پس از سده یازدهم تألیف شده. البته خواجه محمد پارسا از آراء و اندیشه‌های ابن عربی بسیار آگاه و متأثر بوده، و بسیاری از مؤلفاتش، تأثیر او را از شیخ اکبر محقق و مسلم می‌دارد. و نیز از خواجه پارسا نقل کرده‌اند که: «فصوص جان است و فتوحات دل^۳» و این خود پیوند قلبی او را با آرای ابن عربی می‌رساند.

اما آنچه درخور اعتناست، این است که جامی که پارسا را می‌شناخته، و با او در یک سلسله بوده^۴ در ترجمه و سرگذشتنامه او، یادی از شرح فصوص الحکم همو نکرده است^۵. سوای این دقیقه می‌دانیم که جامی شرحی به عربی بر فصوص الحکم

۱. احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین ص ۱۵۳-۱۵۵.

۲. شرح فصوص خواجه پارسا را آقای جلیل مسگرزاد تصحیح کرده، و دردست چاپ دارد، و نیز مقاله‌ای درباره همین شرح نوشته و در مجله معارف، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، دوره ۳، شماره ۲، ص ۸۳ عرضه کرده است. نامبرده در هیچ جا از خلط نسخه‌های این شرح و نیز انتساب آن به همدانی سخن نگفته، و کلاً از این مسأله بی‌اطلاع بوده است. اما استاد احمد منزوی در فهرست مشترک پاکستان ج ۳، ص ۱۷۳۷-۱۳۷۹ به یکی بودن نسخه‌های شرح فصوص پارسا و حلّ الفصوص همدانی توجه داده است.

۳. علی کاشفی: رشحات عین الحیات، طبع تهران، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴. ارتباط جامی را با خواجه محمد پارسا، و افسانه ماندنی که به تقلید از قصه ملاقات مولانا جلال‌الدین بلخی با عطار نیشابوری ساخته‌اند عبدالواسع نظامی باخرزی بتفصیل آورده است. رک: مقامات مولوی جامی، به کوشش ن. مایل هروی، تهران، زیر چاپ.

۵. نفحات الانس، ص ۳۹۲.

نوشته، و هم شرحی دیگر آمیخته به عربی و فارسی به نام نقدالتصووس، بر فصوص الحکم و نقش الفصوص ابن عربی پرداخته است. شارح هر دو شرح مذکور را، براساس شروح عربی و فارسی پیش از خود ساخته که بسیاری از آنها را نام برده است.^۱ بی تردید با توجه به پیوندی که جامی با پارسا داشته بوده است، اگر پارسا شرحی بر فصوص الحکم ابن عربی می داشت، ذکر آن در شرحهای جامی می آمد. علاوه بر این، جمیع نسخی که از شرح فصوص الحکم یا حلّ الفصوص، منسوب به همدانی و خواجه پارسا، در دست است - اعم از نسخه‌هایی که فقط متضمن مقدمه شرح مزبور است و نسخه‌هایی که تمام شرح را دربردارد - در هیچ یک از آنها، نه در مقدمه و نه در متن شرح، نامی از شارح آن - یعنی همدانی یا پارسا - دیده نمی شود.^۲

شرح مذکور با مقدمه‌ای در خصوص وجود مطلق، ظهورات و بروزات او، صفات سلبی و ایجابی و حضرات کلیه الهی آغاز می شود^۳، و سپس به شرح مقدمه ابن عربی بر فصوص می پردازد، وزان پس بیست و هفت فیس فصوص، طبق ترتیب متن اصلی، نخست بندی از فصوص نقل، و به اختصار شرح و تفسیر می شود. همه نسخه‌های موجود از این شرح فارسی فصوص الحکم - چه آنها که به نام حلّ الفصوص همدانی شناسانیده شده، و چه آن نسخه‌هایی که به نام شرح فصوص پارسا معرفی شده است - از «با»ی بسمله تا آخرین عبارت شرح «فص محمدی»، عین هم و همگون است. هرچند غرض اثبات این نکته نیازی به قیاس و مقابله نسخه‌ها نداریم، ولیکن جهت ایضاح بیشتر به مقابله و قیاس دو سه نمونه

۱. ر.ک: ویلیام جیتیک، مقدمه نقد التصووس، تهران ۱۳۵۶، ص ۶۳-۶۵، که مآخذ مورد استفاده جامی را نشان داده است. جامی سوای مآخذ مزبور از شرح فارسی تاج الدین حسین خوارزمی بر فصوص الحکم نیز بدون ذکر مآخذ، در یک مورد نقل کرده است. ر.ک: ن. مایل هروی، مقدمه شرح فصوص الحکم خوارزمی، تهران ۱۳۶۵، پاورقی صفحه ۱۵.

۲. البته در برخی از نسخه‌ها کاتب نام شارح را وارد کرده، و یا در ظهر نسخه از شارح نام برده است، مثلاً نسخه شماره ۷۰۸۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران چنین آغاز می شود. بسمله، من نتایج انفاص سلطان الطریقه کاشف الحقیقه علی همدانی قدس الله روحه العزیز فی حلّ مشکلات الفصوص.

۳. مقدمه شرح مورد بحث، دقیقاً از مقدمه داود فیضی که بر شرح فصوص الحکم خود پرداخته برده، اقتباس و ترجمه شده است.

می‌پردازیم^۱:

● حلّ فصوص همدانی

۱- اما بعد، چون مقرر گشت که امتیاز شرف و زینت نوع انسان از انواع دیگر حیوانات بواسطه علم است و اشرف علوم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیت و اسرار صفات ازلیت است و حصول سعادت ابدی ممکن نیست مگر به اقتنای آن، و فوز به درجات سرمدی میسر نمی‌گردد مگر به اجتنای اثمار آن.

● شرح فصوص الحکم منسوب به پارسا

۱- اما بعد، چون مقرر گشت که شرف و رتبت نوع انسان را از انواع دیگر حیوانات بواسطه علم است و اشرف علوم علم توحید است که موضوع آن ذات حضرت الهیت و اسرار صفات ازلیت است و حصول سعادت ابدی ممکن نیست مگر به اقتنای اسرار آن، و فوز به درجات سرمدی میسر نمی‌گردد إلا به اجتنای اثمار آن.

۲- بدان ای عزیز - وفقک الله و ایانا لکشف الحقائق - که به زبان اهل کشف و تحقیق وجود را من حیث هو هو مطلقاً اعم از آن که با تعقل آن قیدی اعتبار کنی هویت غیب خوانند، و حق گویند و حقیقه الحقائق نامند و از اسماء مسمی به اسم الله هم گردانند که قل هو الله أحد.

۲- بدان ای عزیز که به زبان اهل کشف و تحقیق وجود را من حیث هو هو - یعنی مطلق - اعم از آن که با تعقل آن قیدی اعتبار کنند هویت غیب خوانند و حق گویند و حقیقه الحقائق نامند و از اسماء مسمی به اسم الله هم گردانند که قل هو الله أحد.

۱. مقابله و قیاس بندهایی از شرح مورد بحث براساس نسخه کتابخانه جامع گوهرشاد (۱۱۵۹) که نسخه ایست اصیل و از اواخر سده هشتم هجری، و به نام حلّ الفصوص همدانی نامیده شده، و نسخه (۱۰۸۱) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، که به نام شرح فصوص خواجه محمّد پارسا فهرست شده است. ر.ک: دانش پژوه، فهرست دانشگاه ۴۶۷/۳ انجام گرفته است. بعضی از بندهای مقابله شده در بالا را آقای جلیل مسکرنژاد در مجله معارف، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، دوره ۳، شماره ۲، ص ۸۳-۹۰ به نام شرح فصوص الحکم پارسا عرضه کرده است.

- ۳ - الحمد لله مُنْزَلُ الْحَكَمِ عَلَى قُلُوبِ الْكَلَمِ.
- ۳ - الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم.
- اضافت حمد به اسم الله کرد تعلیماً
عن الله فی کتابه، اما حمد حق در مقام
جمع الهی، ذات نامتناهی خود را، بر
سه قسم است: قولی و فعلی و حالی.
- ۴ - و چون این طایفه مخصوص اند
به اصطلاحاتی و ارشاداتی خاص، و
اطلاع بر حقایق کلام این قوم موقوف
است بر معرفت آن اصطلاحات و
اشارات، احتیاج افتاد به مقدمه‌ای و ذکر
بعضی از اصول آن اشارات.
- ۴ - چون این طایفه مخصوصانند
به اصطلاحاتی و اشاراتی خاصه، و اطلاع
بر حقایق کلام این قوم موقوف است بر
معرفت آن اصطلاحات و اشارات،
احتیاج افتاد به مقدمه و ذکر بعضی از
اصول آن اشارات.

باری، نگارنده این سطور، مقدمه و شرح بیست و هفت فصّ فصوص الحکم را با توجه به دو نسخه - یکی حلّ الفصوص همدانی و دیگری شرح فصوص خواجۀ پارسا - مقایسه و مقابله کرده‌ام، هیچ‌گونه تفاوتی را میان این دو شرح نیافتم، و حتی در دو شرح مزبور، تفاوت‌هایی را که بتوان براساس آنها، شروح مورد بحث را دو تحریر جداگانه از یک شرح برشمرد، دیده نمی‌شود.

پس این شرح فصوص الحکم از کیست؟ از سیدعلی همدانی است یا از خواجه محمد پارسا؟ پاسخ به این سؤال را، از نظرگاه اطلاعاتی که در منابع عصری و کتابشناسیهای متأخر هست در سطور پیشین نشان دادیم، و بر اساس همان اطلاعات می‌گوییم که به ظنّ قریب به یقین، شرح مورد بحث از امیر سیدعلی همدانی است. علاوه بر اطلاعات مذکور، سندی دیگر نیز در دست است که حکم انتساب این شرح را به همدانی استوارتر و پخته‌تر می‌کند، این سند یکی از رساله‌های کوتاه همدانی است به نام «وجودیه» که گویا رساله‌ای مستقل نیست، و احتمال دارد که خود همدانی مقدمه حلّ الفصوص خود را با تغییراتی، از شرح فصوص خود جدا کرده و به هیأت مستقل نویسانیده و نام «وجودیه» را بر آن گذارده باشد. به هر گونه، رساله وجودیه همدانی، عین و همسان با مقدمه حلّ الفصوص

اوست، به طوری که اگر هفت سطر مقدمه شرح فصوص او را که در نام و اوصاف ابن عربی و فصوص الحکم اوست و عباراتی را مبتنی بر این که هر قومی را اصطلاحاتی ضرورت است، از آن مقدمه حذف کنیم و ده سطر درباره حضرات خمس، نه آن طور که در مقدمه حل الفصوص آمده، پس از خطبه بیفزاییم، رساله وجودیه همدانی به وجود می آید. برای اثبات این نکته، لازم است که قسمتی از وجودیه را با مقدمه حل الفصوص قیاس و مقابله کنیم^۱:

● رساله وجودیه

● مقدمه حل الفصوص

چون این دانستی، بدان که اهل توحید این جمله را که گفته شد هویت ذاتی می خوانند، اما در بعضی ظهور اسماء غالب و در بعضی ظهور صفات غالب و در بعضی ظهور ذات و بر این معانی واقف نگردد مگر انسان کامل که انسان ناقص نزد عارف در مرتبه حیوان مانده است بلکه حیوان بر وی شرف دارد؛ زیرا که حیوان و نبات و جماد در تحت طاعت شیطان در نمی آید و انسان ناقص در می آید. اما انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با جمیع اسماء و صفات. لاجرم خبر از حال او این آمد که: مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی... و بسیاری دیگر مثل این دلیل است این طایفه را که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

چون این دانستی، بدان که اهل توحید این جمله را که گفته شد هویت ذاتی می خوانند، اما در بعضی ظهور اسماء غالب و در بعضی ظهور صفات غالب و در بعضی ظهور ذات و بر این معانی واقف نگردد مگر انسان کامل که انسان ناقص نزد عارف در مرتبه حیوان مانده است، بلکه حیوان بر وی شرف دارد؛ زیرا که حیوان و نبات و جماد در تحت طاعت شیطان در نیامده و ایشان در می آید. انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است تا جمیع اسماء و صفات؛ لاجرم خبر از آن این آمد که: مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی... و این جمله آیات و بسیاری دیگر مثل آن [دلیل است] این طایفه را که همه از او، و بدوست بلکه خود همه اوست.

۱. در قیاس نگاشته های مزبور، نسخه جامع گوهرشاد از حل الفصوص که قبلاً به نشانی آن توجّه داده ایم، و وجودیه، نسخه شماره (۴۰۵۶) کتابخانه ملی ملک دردسترس بوده است.

نظم

بیت

ای آن که حدوث و قدمت اوست همه سرمایه شادی و غمت اوست همه
 ای آن که حدوث و قدمت اوست همه سرمایه شادی و غمت اوست همه
 تو دیسه نداری که بخود درنگری تو دیسه نداری که بخود درنگری
 ورنی که غیر [...] اوست همه ورنی زسرت تا قدمت اوست همه

باری، شباهت و همگونی میان رساله وجودیه و مقدمه حل الفصوص نیز می‌نمایاند که همدانی بر فصوص الحکم ابن عربی، شرحی پرداخته بوده، و نسخی که از شرح مزبور می‌شناسیم، و بعضی از آنها را کاتبان و فهرست‌نگاران به نام خواجه محمد پارسا شناسانیده‌اند، همین شرح همدانی است.

همچنان می‌دانیم که همدانی (م ۷۸۶) سی و شش سال قبل از خواجه پارسا (و ۷۵۶-م ۸۲۲) خرقه تهی کرده و درگذشته است، این تفاوت سنوات در خصوص روزگار همدانی و پارسا نیز می‌تواند دلیلی باشد بر این که شرح فصوص الحکم از نگاشته‌های همدانی است؛ زیرا بسیار مستبعد می‌نماید که خواجه پارسا، شرحی بدین استواری و پختگی را در دوران شباب و در سنین پیش از بیست سالگی پرداخته باشد.

نیز هم، آن‌چنان که از گفتار نورالدین جعفر بدخشی در خلاصه المناقب برمی‌آید همدانی سالها پیش از درگذشتش - یعنی پیش از سال ۷۸۶ هجری - شرحش را بر فصوص پرداخته بوده است؛ زیرا شارح به سال ۷۷۳ هجری در خانقاه ختلان، شرحش را به مریدش - یعنی جعفر بدخشی - می‌آموخته و درس می‌داده است.^۱ بنابراین، تألیف این شرح، پیش از سال ۷۷۳ هجری بوده است. اگر فرض کنیم که شرح مزبور بین سالهای ۷۷۰ تا ۷۷۳ هجری ساخته شده بوده، در حدود سنوات مذکور، خواجه محمد پارسا، چهارده تا هفده ساله بوده است، و همچنان که گفتیم پرداختن شرحی با سختگی و پختگی شرح مورد بحث، بر فصوص الحکم ابن عربی - که خود از دشواریاب‌ترین متون عرفانی است - توسط سالکی نوجوان، نامقبول و ناپذیرفته است و مستبعد و غریب می‌نماید.

۱. ر.ک خلاصه المناقب، به نقل از احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۳۶.

به هر تقدیر، ممکن است که خواجه پارسا بر فصوص شیخ اکبر شرحی نوشته باشد، ولی به احتمال قریب به یقین، و با توجه به دلایل نسخه‌شناسی و کتابشناسی و اشارات موجود در منابع و مآخذ عصری و متأخر، نسخه‌هایی که همانند حلّ الفصوص همدانی است و به نام شرح فصوص محمد پارسا شناسانیده شده‌اند، شرح فصوص الحکم محمد پارسا نیستند و باید در زمره حلّ الفصوص همدانی بشمار آیند.

IV - نوریّه

کاتبان متأخر و فهرست‌نگاران معاصر، سه رساله در موضوع نور، به همدانی نسبت داده‌اند به این قرار:

۱. نوریّه: رساله‌ای است در حقیقت نور، که تأثیر آرای ابن عربی و وحدت وجودی در آن آشکار است. این رساله را در ظاهر نسخه‌ها و نیز در فهرستها به شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، علاء‌الدوله سمانی، امیر سید علی همدانی و سید محمد نوربخش نسبت داده‌اند. نگارنده این سطور، پیش از این در گفتاری، زیر عنوان «کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار علاء‌الدوله سمانی» اثبات کرده‌ام که رساله مذکور از سید محمد نوربخش است نه از همدانی و سمانی و سهروردی.^۱

۲. نوریّه: در برخی از نسخه‌های مجموعه رسائل همدانی، رساله‌ای هست با این سرآغاز: «بسمله، حمدله، حضرت سید علی همدانی... به خط شریف خود در بعضی از مصنفات خود چنین نوشته‌اند...»، که موضوع آن تفسیر و تبیین نور نیست، بلکه سیر و سلوکی را که سالک را «نورمانند» می‌کند و به «نور معقول» می‌رساند، بیان می‌نماید. همچنان که گفته‌اند، این رساله نیز از همدانی نیست، بلکه یکی از اصحاب و مریدان او براساس نگاشته‌های همو، رساله مزبور را ساخته است.^۲

۳. نوریّه: دیگر از رساله‌هایی که در خصوص نور، و چگونگی تجلی آن بر

۱. ر.ک: کتاب‌شناسی، زیر ادارت اختر راهی - سید عارف نوشاهی، اسلام‌آباد، شماره ۱، صفحه ۱۸۳. نیز ر.ک: محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۲۰۷، و احمد منزوی:

فهرست مشترک پاکستان ۲۰۸۹/۳، که ایشان نیز همین نظر را دارند.

۲. ر.ک: محمد ریاض، احوال و آثار و اشعار همدانی، ص ۱۶۰-۱۶۱.

قلوب سالکان و رهروان، و انواع و الوان آن، بحث می‌کند و به نادرست از همدانی خوانده شده، رساله‌ای است کوتاه و مختصر، با این سرآغاز: «بسمله، شکر و سپاس آفریدگاری را که به کمال غلم از راه محبت نور ارادت در اراضی باطن انسان که غیب انفس است بدر شجرهٔ سعادت گردانید».

مؤلف این رساله را به درخواست یکی از مریدان خود به نام محمد خُرد - که از او با صفت «پهلوان حقیقت» و «فرزند طریقت» یاد کرده، پرداخته است. در هیچ یک از دو نسخهٔ موجود از این رساله نام همدانی نیامده؛ ولی به صرف این که در یک نسخه از مجموعهٔ رسائل شاه همدان^۱ که کاتب به کتابت این رساله و رساله‌ای از پیر هرات «خواجه عبدالله انصاری هروی»، در پایان ۹ رسالهٔ همدانی پرداخته، آقای دانش پژوه، و به پیروی از ایشان آقای محمد ریاض آن را از شاه همدان دانسته‌اند^۲، حالان که نوریهٔ مورد بحث از همدانی نیست بلکه یکی از نگاشته‌های بسیار عمیق پیر با واسطهٔ او، یعنی شیخ علاءالدوله سمنانی است.

دلایلی که من بنده براساس آنها، رسالهٔ فوق‌الذکر را از سمنانی می‌دانم به این قرار است:

۱. سبک نوشتار و شیوهٔ بیان در این رساله، عین و همانند دیگر رسائل فارسی سمنانی است.

۲. همچنان که گفتیم، مؤلف این رساله را به درخواست و التماس «محمد خُرد» نوشته است. این محمد خُرد از مریدان سمنانی و از سالکان خانقاه صوفیاباد است که باز هم نام او در دیگر رسائل همدانی دیده می‌شود^۳.

۳. آرای مؤلف در خصوص نور، انواع و الوان و چگونگی تجلی آنها بر قلوب عارفان شبیه و همسان به مطالبی است که سمنانی در باب ششم العروة لاهل الخلوة

۱. مراد نسخهٔ شمارهٔ ۳۲۵۸ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است.

۲. ر.ک: فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۱، ص ۲۲۱۸، و احوال و آثار و اشعار همدانی، ۱۶۶-۱۶۷.

۳. ر.ک: مقدمهٔ نگارنده بر مصنفات فارسی شیخ علاءالدولهٔ سمنانی، که در تهران زیر چاپ است. هنگام نوشتن این گفتار دست‌نویس بنده از مجموعهٔ مذکور به دست ناشر، در تهران بود، و نتوانستم گفتاری را به شاهد و مثالی مستند کنم. گویا در آغاز بیان الاحسان، یا در آغاز سربال‌البال از محمد خُرد یاد شده است.

والجلوة - آنجا که ذکر سیر و سلوک خود را می‌کند - آورده است.

۴. و بالاخره وجود نسخه‌ای از این رساله، که کاتب نام سمنانی را در پیشانی آن ثبت کرده و آورده است که: «من تصانیف شیخ رکن‌الملّة والدّین علاءالدوله قدّس الله سرّه»^۱.

۷ - آداب السّفرة

دیگر از نگاشته‌هایی که به ناروا از شاه همدانی دانسته‌اند^۲، رساله‌ای است عملی، پیرامون ادب و رسم اطعام در خانقاه. آقای محمد ریاض درباره این رساله می‌نویسند:

«این رساله را به ضمیمه تذکرة شیخ کججی چاپ کرده، و نوشته‌اند که مؤلف آن یکی از بزرگان است و اسمش معلوم نیست، ولی نه فقط برخی این رساله را به میرسید علی همدانی منسوب کرده‌اند بلکه از سبک آن هم پیدا است که یکی از آثار همان بزرگ است»^۳.

به رغم ادعای ایشان، باید گفت که این رساله از همدانی نیست؛ زیرا موضوع رساله مورد بحث، در خصوص طعام خوردن و آداب آن است در خانقاه. این موضوع در خانقاه صوفیاباد مورد توجه بسیاری از مریدان سمنانی بوده، و پیوسته از پیر و مرشدشان در خصوص آداب طعام، و این که چرا در روزگار ابوسعید ابوالخیر مریدان همکاسه بوده‌اند و با هم غذا می‌خورده‌اند و اکنون جدا از هم می‌خورند، سؤال می‌کرده‌اند.

البته این مسائل، به تنهایی نمی‌تواند دلیلی باشد بر این که آداب السّفرة را از همدانی ندانیم و از مؤلفات سمنانی بشمار آوریم، امّا همین نکته، می‌تواند ضرورت و لزوم تألیف رساله‌ای را در این موضوع توجیه کند.

سواى این، سمنانی را رساله‌ایست در آداب عملی و روزمره خانقاهیان، به نام

۱. این نسخه به شماره ۴۴۰۹ در کتابخانه گنج بخش نگهداری می‌شود. رک: فهرست همانجا، ج

۲. ص ۶۵۶، ش ۳۲ و فهرست مشترک پاکستان، ج ۳، ص ۲۰۸۷، ش ۳۷۹۴.

۲. رک: سمید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، ج ۱، ص ۱۹۵.

۳. احوال و آثار و اشعار همدانی، پیشین، ص ۱۶۹.

«مالابد فی الدین»^۱، که در آن جمیع آداب عملی را مطابق با سلیقه و طریقه خود مطرح کرده است. مؤلف در این رساله نیز از ادب اطعام خانقاهیان مطابق و همانند رساله آداب السُّفَره سخن گفته، و در پایان همین بحث نوشته است که: «و آداب پختن و سفره انداختن و دست شستن از آداب السُّفَره که نوشته‌ایم برخواند و رعایت آن آداب البتّه بر خود واجب داند»^۲.

نیز همچنان که سمنانی از مالابد فی الدین به آداب السُّفَره اش ارجاع داده، در پایان همین رساله آداب السُّفَره نیز از مالابد فی الدین یاد کرده، و از خواننده آداب السُّفَره خواسته است که برای آگاهی بیشتر به آن کتاب مراجعه کند. اینک عین عبارت سمنانی در آداب السُّفَره: «چون خُورَد هرآینه جهت قضاء حاجت رفتن به متوصّاً واجب شود، باید که پای چپ در آنجا نهد، و چنان که در «مالابد منه» ذکر رفت. به جای آرد»^۳.

علاوه بر دلایل استوار که به آنها اشاره کردیم، از رساله مورد نظر، نسخه‌ای نیز هست که به سال ۸۹۵ هـ. ق کتابت شده و نام مؤلف، یعنی سمنانی را، در ظهر برگ نخست نشان می‌دهد. این نسخه به شماره ۲۵۴ مجامیع طلعت، در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود^۴.

بنابراین رساله‌های اصطلاحات صوفیه و نوریّه و آداب السُّفَره از نگاشته‌های شاه همدان نیست و همان‌طور که گفتیم رساله نخستین، رشف‌اللاحاظ، از حسین الفتی تبریزی است و رساله‌های دوم و سوم از مؤلفات فارسی شیخ علاءالدوله سمنانی، و به رغم ادّعای عده‌ای، شرح فصوص الحکم (حلّ الفصوص) از همدانی است نه از خواجه محمّد پارسا.

مشهد - ایران - ۱۳۶۶/۵/۱۰ خورشیدی

۱. برای اطلاع از این رساله و نسخه‌های آن بنگرید به مقدّمه من بر مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی تهران، زیر چاپ.

۲. مالابد فی الدین، نسخه اسمعّد افندی. ورق [۲۳ الف] نیز بنگرید به: ذ. مایل هروی، کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی علاءالدوله سمنانی، چاپ شده در مجله کتاب‌شناسی، پیشین، ص ۱۵۸.

۳. ر. ک: مصنفات فارسی سمنانی، پیشین، رساله آداب السُّفَره، بند ۹ نیز به آداب السُّفَره، ضمیمه تذکره کججی، تهران، ۱۳۲۶، ص ۸۳.

۴. ر. ک: طرازی، فهرس المخطوطات الفارسیه، قاهره، ۱۹۶۶ م، ج ۱، ص ۲، ش ۶.

نصایح نظامیه - در حاشیه

«زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بُستی»

آنچه سبب پرداختِ این گفتار شده، رساله‌ایست بسیار ارزشمند دربارهٔ «زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بُستی»، که با نکته‌های بدیع و ارزنده، همراه با متنی نگاشته‌ها و ملفوظاتِ او و شروح کهن آنها^۱، توسط محقق ارجمند، آقای نصرالله پورجوادی تألیف شده است.

یکی از مباحث حائز اهمیت در رسالهٔ مزبور موضوع نصیحت‌نامه‌ایست از بُستی^۲، که با توجه به روایات نجم‌الدین دایه در مرموزات و نورالدین عبدالرحمن اسفراینی در یکی از آثار بی‌نام و چاپ نشده‌اش، فراهم آمده و ده سطر آن رساله را دربرگرفته است. و همان‌طور که آقای پورجوادی گفته‌اند، نصیحت‌نامه بُستی با

۱. یکی از رساله‌های فارسی بُستی که درین اثر آمده، رساله‌ایست در شرح «لا اله الا الله» که شرح آن نیز توسط شارحی با عنوان «تقی الملة والدین» که بظن آقای پورجوادی از مردمان سده ششم بوده، (ص ۶۹) در پی اصل رساله تصحیح و چاپ شده. نگارنده گمان می‌کند که این شرح از شیخ تقی‌الدین دادا باشد که از او بصورت تقی الملة والدین دادا یاد کرده‌اند. و این دادا در نیمه اول سده هفتم می‌زیسته و با زین‌الدین عبدالسلام کامونی (زنده ۶۶۵) مکاتبه داشته است. نسخه‌ای از یکی از نامه‌های کامونی که به این دادا نوشته در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران هست. گفتنی است که دادا مانند بعضی از مشایخ دیگر سده هفتم از آراء ابن عربی متأثر نبوده، و اینکه در شرح رساله مزبور تأثیر ابن عربی مشهود نیست آنچنانکه آقای پورجوادی گفته است، دلیل اینکه، این رساله باید در سده ششم ساخته شده باشد، نیست.

نیز در خصوص اشعار بُستی که درین رساله به استناد احمد غزالی، آثار عین‌القضاة و دیگران، یک رباعی او یافته شده است، جُنْگِ خطی شماره ۲۴۴۸، صفحه ۹، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران را که به نام مجمع الشعراء، نامیده شده - باید دید.

۲. زندگانی و آثار شیخ ابوالحسن بُستی، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۲-۲۰.

توجه به گزارشهای دایه و اسفرائینی کامل نیست.^۱ نگارنده این سطور که هیأت کامل نصیحت‌نامه بستی را جسته و یافته است، در این گفتار نقل می‌کنم و پیش از آنکه به نقل و بررسی متن نصیحت‌نامه مزبور بپردازم، خواننده ارجمند را به دو نکته زیر توجه می‌دهم: یکی آنکه تاریخ دقیق نگارش نصیحت‌نامه‌های مزبور مسلم نیست ولی با توجه به نصیحت‌نامه ابوسعید معمر که بقول هندوشاه^۲ پس از سال ۴۸۰، حین ورود نظام‌الملک (کشته ۴۸۵) به بغداد، انشاء شده است، این مطلب روشن می‌شود که نصایح پیر هری، بستی و فیروزآبادی باید سالها پیش از آن نوشته شده باشد.

دیگر این که وجود نصیحت‌نامه‌های بستی و پیر هری، اختلاف شدیدی را که بین نظام‌الملک و صوفیان عصری او وجود داشت، محقق می‌دارد، زیرا بقول هندوشاه در بروجد بود که شخصی در زبّ صوفیان پیش خواجه آمد و بر وی کارد زد^۳، هرچند که تنازع شافعیان و حنفیان آن دوره را نیز در قتل خواجه نمی‌توان نادیده گرفت.^۴

باری چون موضوع نصیحت‌نامه‌هایی که برای خواجه نظام‌الملک بغرض اصلاح روشهای سیاسی و اجتماعی او نوشته شده و به ما رسیده، از جهت آیین کشورداری و بعضی از آنها از نظر تاریخ تصوف رایج در خراسان، قابل تحقیق و تدقیق است، درین گفتار به متن مجموع آنها توجه می‌دهم.

۱- نصیحت‌نامه ابوسعید معمر

یکی از کسانی که خواجه نظام‌الملک را در امور کشورداری نصیحت کرده،

۱. رک: زندگانی و آثار شیخ ابوالحسن بستی ۱۹.

۲. رک: تجارب السلف، باهتمام امیر سید حسن روضاتی ۲۳۸.

۳. تجارب السلف، پیشین، ۲۴۷.

۴. اختلاف میان شافعیان و حنفیان از داستان مدرسه اصفهان و اینکه کدام طایفه از ظرایف حنفی و شافعی در آنجا درس بخوانند، بوضوح پیداست. زیرا «چون سلطان ملک‌شاه مذهب امام ابوحنیفه داشت خواستند که نام او پیش از نام امام شافعی نویسند، خواجه نگذاشت و مدتی موقوف ماند... عاقبت بر آن قرار افتاد که بنویسند: وقف علی اصحاب الامامین.» نقل با تصرف از تجارب السلف، پیشین ۲۴۴-۲۴۵.

ابوسعبد معمربن ابی عمامه است از مدرّسان و وعاظ سده پنجم نظامیه بغداد که «چون ملک شاه به بغداد آمد و خواجه نظام الملک با او بود در سنه ثمانین و اربعمائه، سائلان بر درگاه خواجه انبوه شدند و او هیچ کس را محروم نمی گذاشت... و در نوبت دوم که باز به بغداد آمد... شیخ ابوسعبد بن ابی عمامه... پیش خواجه رفت و فصلی از منشآت که آن را النصیحه النظامیه نام نهاده بود، خواست که ایراد کند بعضی منع کردند، خواجه ایشان را زجر فرمود و شیخ ابوسعبد را گفت: بگوی آنچه می خواهی»^۱ و شیخ نصیحت نامه اش را برخواند.

نصیحت نامه ابوسعبد، به زبان عربی است، هندو شاه نخبجوانی پس از آنکه متن عربی آن را آورده «مصلحت متأمّلان در آن دیده که آن را به لغت پارسی هم» بنویسد به این صورت.

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله مولی الانعام و صلی الله و علی من هو
للائنباء اشرف ختام و علی آله الکرام و اصحابه سرج الظلام، والسلام علی
صدرا الاسلام و رضا الامام من زینه بالتقوی، و ختم عمله بالحسنى و جمع له بین
الاخرة والاولی»^۲.

۱- اگر کسی به امید عطا پیش یکی از توانگران امت رود، آن توانگر مخیر باشد، اگر خواهد با او احسان کند و اگر خواهد نکند؛ زیرا که او در آن کردار نیک متطوع و متبرع است و اختیار او راست. اما کسی که باری تعالی مصالح بلاد و عباد به او تفویض کرده باشد و کدخدائی جهان بدو داده، در اسداء عوارف و اهداء فواضل مخیر نباشد، چه او بحقیقت مزدوری است که روزگار خویش را فروخته است و بهای آن سته، پس نتواند که اوقات خود را به اختیار خود گذراند نه با عیال تواند داشت و نه مطالعه کتب و تلاوت قرآن مجید و اعتکاف در مساجد تواند کرد؛ زیرا که این افعال او را نافله است و غمخوارگی بندگان خدای واجب. و ترک همه نوافل به اجماع امم بهتر از اضاعت بعضی از واجبات است. و خواجه اگر چه وزیر است اما بحقیقت اجیری است که جلال الدوله ملک شاه او را به اجرتی تمام گرفته است تا در دنیا و آخرت نیابت او کند و در دنیا مصالح بلاد و عباد سازد و در آخرت از جانب او جواب گوید، زیرا که حق تعالی جلال الدوله را در قیامت پیش خود بدارد و با او

۲. تجارب السلف، پیشین ۲۴۱-۲۴۳.

۱. تجارب السلف، پیشین ۲۳۸.

خطاب کند که ترا پادشاه زمین گردانیدم و کار خلق را به تو حواله کردم، با بندگان من چه کردی؟ او گوید: خدایا می‌دانی که از برای تدبیر کار بندگان تو پیری مدبّر عاقل اختیار کردم و ممالک را به او سپردم و فرمودم تا به افاضت عدل و اقامت حق مشغول باشد. هم به قلم حکم کند و هم به شمشیر، و صدارت اسلام بر او مقرر گردانیدم و اینک در حضرت تو ایستاده است، از او بپرس که با بلاد و عباد تو چه کرده است؟

۲- اکنون صدر اسلام برانداشید که در آن وقت کدام جواب مناسب‌تر باشد آنکه گوید: چون حکم ممالک به من افتاد در خانه بگشادم حجاب و حجاب برداشتم و با زوّار و سؤال احسان و افضال کردم، یا آنکه گوید: بر ابواب بواب مرتب کردم و نواب و حجاب معین گردانیدم تا محتاجان را به من راه ندهند و قاصد و وافد را بازگردانند، و امیدهای امیدواران به خبیث و حرمان مبدل گردد.

۳- کسری انوشیروان - که از عبده اوئان بود، در بر روی خلق بگشاد و حجاب برداشت تا حدی که رسول ملک روم با او گفت که: پادشاه را دشمنان را بخود آسان کرده است و از ایشان احتراز نمی‌کند. کسری گفت: حصن من عدل است و من در این منصب از بهر آنم تا حاجات مردم برآورم و مظلومان را فریاد رسم. پس اگر در بیندم و تنگ باری کنم داد بندگان خدای گونه توانم داد؟

۴- و پادشاه هندوستان که هم از بت پرستان بود به هر دو گوش کر شد و اندوهی عظیم بر او مستولی گشت. یکی از براهمه او را تسلیه می‌کرد، او گفت من از بهر بطلان جارحه سمع محزون نیستم، اما از بهر آنکه سخن مظلومان و محتاجان استماع نتوانم کرد تنگ دلم. پس بفرمود تا هر کرا حاجتی باشد جامه سرخ پوشند تا چون او را ببینند، بداند که با او کاری دارد. تا او زنده بود هیچ کس جز ارباب حوایج و ظلامات، جامه سرخ نپوشید.

۵- و صدر اسلام از همه ملوک و حکام به این معدلت سزاوارترست تا چون در عرصات قیامت بایستد «یوم یعضن الظالم علی یدیه (۲۷/۲۵)» و یقول الکافر «یا لیتنی کنت ترا با». (۴۰/۷۸) روزی که آفتاب تیره گردد و اندوه دلها بسیار باشد و حاکم پروردگار بود، کوچکان از آن هیبت پیر شوند و پیران و بزرگان خرف گردند و پادشاه در آن روز سایه بر سر او اندازد و در آن موقف با هیبت «ذلک یومئذ عسیر، علی الکافرین غیر یسیر» (۱۴۹/۷۴) فضل و عدل دستگیر او شوند.

۶ - و پوشیده نیست که حق تعالی از برای دفع تشنگی بندگان دو ابر آفریده است. یکی ممطر و بل و طَلّ، و دیگر ممطر فضل و عدل. و اوّلین غمام است و دوم مکارم صدر اسلام. و چون غمام را در امطار و بل و طل تقصیری نیست صدر اسلام را هم باید که در افاضت فضل و عدل تأخیری نباشد. و امساک که از او ممهود نیست، مشاهد و معاین نگردد، چه مباد که دوام امساک مستلزم دوام هلاک شود. اما چون حق تعالی در زمان نظام الملک بندگان را در مخاطب هلاک نمی‌پسندد، دی روز عوادی غمام افاضت امطار کرد، اگر امروز ایادی نظام نیز اجراء مواجب و ادرار کند مستبدع نشمرند. و مکارم نفس و علوّ همت او - که بحقیقت سحاب زمین است - چگونه پسندد که سحاب آسمان امطار کند و سحاب زمین در ادرار ادرار مماطل و متکاسل باشد. و این معنی خود در او هام چگونه صورت بندد که حق عزّ و علا صدر اسلام را بر روی زمین حاکم گرداند و خلعت بقای او را به طراز طول مدّت و بلوغ امنیت مطوّز کند و او در مدینه السّلام و حضرت امام اسلام باشد. و مشارب عذب مکارم خویش را بی‌زیب ازدحام گذارد و دارالسلام را که مقرّ امامت و مستقر امام است و به شمول فضل و عدل احق بلاد اسلام، به زیور مواهب و حلی عطایای خویش نیاراید.

۷ - هیچ عاقل را شک نیست در آنکه اشخاص انسانی را خلود و دوام محال است، پس همان بهتر که به قلیل فانی، کثیر باقی را بدست آردگاه گاه از اشادت قصر با عمارت قبر پردازد و فرصت را که صفت «تمر مرالسحاب» از لوازم ذاتی اوست غنیمت داند و حقیقت شناسد که در جواب این نصیحت هر عذر که خواهد فرمود و هر متمسک ثابت که بدان تمسّک خواهد نمود همه نامسموع و نامقبول است.

۸ - و من امانت گذاردم و نصیحت بجای آوردم و به خدای که مرا در تقریر این کلمات هیچ غرض دنیاوی نیست، آب و زمین و باغ و بوستان ندارم و هیچ آفریده را از اهل مشرق و مغرب با من حکومت و خصومت نیست و مرا از هیچ خلق شکایت نه، بلکه مطرح نظر و مسرح همت نیکنامی این حضرت است و استقامت و استدامت این دولت، و السلام^۱.

۱. این قسمت نصیحت نامه مزبور از متن عربی آن برگرفته شده. رک: تجارب السلف، پیشین،

۲- گواهی فیروزآبادی

نصیحت دیگری که در زمینه نصایح نظامیه قابل توجه است، عبارتی است مثلً گونه، با مفهوم ذمّ در جامه مدح، از ابواسحاق فیروزآبادی (م ۴۷۶)، بدینسان که: چون نظام‌الملک - گویا بر اثر یک نوع بازی سیاسی می‌خواهد که از «کیفیت زندگانی خود با بندگان خدای تعالی» آگاه گردد «محضری»^۱ ترتیب می‌دهد، تا بعضی از بزرگان دین و علما بر آن گواهی کنند. چون به نزد ابواسحاق می‌آورند، چنین گواهی می‌کند که «حسن خیر الظلمه»^۲.

باری با آن که آقای دکتر پورجوادی احتمال داده‌اند که گواهی فیروزآبادی و نصیحت‌نامه‌های پیرهری و بستی «در پاسخ به یک درخواست نوشته شده است»^۳، ولی من بنده به دو دلیل زیر پاسخهای سه‌گانه مزبور را بر اثر درخواست خواجه نظام‌الملک بر نمی‌گیرم، زیرا اولاً در «محضر» آن‌چنانکه رسم بوده، گواهی‌دهنده با نوشتن یک یا دو سه عبارت، مقصود و نظر خود را تمام می‌کرده، بطوریکه این عبارات گاهی در حد آوردن آیتی از قرآن مجید یا حدیث نبوی و یا امثال سائر بوده است. چنانچه گواهی فیروزآبادی را خواندیم. ثانیاً نگارنده بر اثر دستیابی به متن کامل نصیحت‌نامه بستی، این حدس را زده‌ام، بنگرید به پس از این.

۳- نصیحت‌نامه پیرهری

دیگری که وزیر مزبور را راه نموده و نصیحت کرده، خواجه عبدالله انصاری معروف به پیرهری (م ۴۸۱) است. می‌دانیم که نظام‌الملک پیرهری را پیش از ۴۸۰ هجری تبعید کرده^۴، و روابط آن دو ناخوش بوده است. بنابراین بسیار احتمال دارد که پیرهری نصیحت‌نامه‌اش را پیش از سالهای تبعید نوشته باشد. باری ایوانف در این که، این نصیحت‌نامه از پیرهری هست یا نه، تردید دارد، ولی ی.ا. برتلس هشت

۱. المحضر: ما کتب فيه حضور المتخاصمین عندالفاضی و ماجری بینهما من الاقرار والانکار والحکم بالبینة او النکول علی وجه برفع الاشتباه. (کشاف اصطلاحات فنون ۲۹۵/۱).

۲. رک: تجارب السلف، پیشین ۲۴۴، نیز زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی ۱۳. مفهوم جمله مزبور را می‌توان با این تعبیر عوامانه یکی دانست: تو یک آب شسته‌تر از دیگرانی.

۳. زندگی و آثار بستی، ۲۰.

۴. به سرگذشت پیر هرات، اثر بورکوی، ترجمه دکتر روان فرهادی مراجعه شود.

نسخه خطی از نصیحت‌نامه مزبور را - که از خواجه عبدالله دانسته شده - دیده و آن را تصحیح کرده و بجای رسانده است.^۱ چون نگارنده این سطور مجموعه این نصیحت‌نامه‌ها و گواهینامه‌ها را برای تحقیق در خصوص تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام، مفید می‌دانم متن نصیحت‌نامه انصاری را از روی نسخه مصحح برتلس نقل می‌کنم.

۱ - یا نظام در رعایت دلها کوش، و عیب مردم بپوش، و دین به دنیا بفروش. هرکه این ده خلصت شعار خود سازد در دنیا و آخرت کار خود سازد: با خدای به صدق، با خلق به انصاف، با نفس به قهر، با درویشان به لطف، با بزرگان به خدمت، با خردان به شفقت، با دوستان به نصیحت، با دشمنان به حلم، با جاهلان به خاموشی، با عالمان به تواضع.

۲ - پرسید که در حق دنیا چه گویی؟ گفت: چه گویم در حق چیزی که به رنج بدست آرند و به خست نگاه دارند و به حسرت بگذارند.

۳ - دیگر فرمود که: سرمایه عمر مقتنم شمار و طاعت حق را غنیمت دان. از آموختن ننگ مدار. نجات نفس در عبادت جوی. نفس را مراد مده. در هر کار که باشی^۲ یاری از حق طلب. از نادان مغرور اجتناب نمای. ناشنیده و نادیده مگوی. عیب کسان مجوی، به عیب خود بینا باش. تا نپرسند مگو، تا نخوانند مرو. بلندی به صبر جوی. دنیا پرست مباش. از آموختن علم میاسای. بر طاعت حریص باش. مردم را بافراط مستای. در نهان بهتر از آشکار باش. در گذر تا در گذرانند. از خود لاف مزن. بلا را نتیجه هوی دان. آنچه نهاده‌ای، برمگیر. ناکرده را کرده مشمر دل را بازیچه دیو مساز. تا از محاسبه نفس خود نپردازی، در دیگران شروع مکن. هرچه بخود روا نداری به دیگران مپسند. بنده حرص مباش. تا توانی^۳ نان کس مخور، و نان از هیچ کس دریغ مدار. از داده خدای خور که هرگز کم نشود. دهنده خدا را دان. از درویشی مترس. سرمایه به سود بسیار مده، سودی که در آخرت زیان دارد، گرد آن مگرد. خود را اسیر شهوت مساز. عافیت را به فرمان نفس از دست مده. دشمن اگرچه حقیر بود خوار مدار. با ناشناخت همسفره مباش. اندک خود را بهتر از بسیار دیگران دان. غم

۱. رک: تصوف و ادبیات تصوف، ترجمه ایزدی، ۴۰۶-۴۱۱.

۲. چاپ برتلس: باشد. ۳. چاپ برتلس: توان.

بیهوده به خاطر راه مده. عهد را به وفا رسان. هر جا که باشی خدا را حاضر دان. وقت را غنیمت دان. سخاوت، راستی و عده دان. مگو آنچه نتوانی شنید. از دوست بیک جفا باز مگرد. یار را وقت خشم و غضب بیازما. با دوستان در همه کار مواسا نما. تا توانی نیاز خود بر مخلوق عرضه مکن. امانت نگاه دار. خاموشی شعار ساز. بیهوده گویی را سر همه آفتها دان. منت بدار، منت منه. خویش را بنده کسان مساز. حاجت‌روایی را کاری بزرگ دان. دوستی خدای در کم‌آزاری شناس. سعادت دنیا و آخرت در محبت دانا دان. از نادان دامن درکش. در سخن کس را خجل مساز. از سخنی که خنده آید حذر کن. مقدار مال و فقر خود با هیچ کس مگوی. با مردم بی‌شرم و بی‌حیا منشین که در دنیا و آخرت مذلت و عقوبت باشد. تا خشم نشیند سخن مگو. حرمت همه کس نگاه دار تا ترا حرمت باشد. طعام بسیار مخور که دل سیاه کند و از عبادت باز دارد. باطن را بهتر از ظاهر دار که ظاهر نظرگاه خلق است و باطن نظرگاه حق. کاری نکنی که در نظر حضرت حق سبحانه و تعالی خجل و شرمسار گردی. توفیق رفیق باد».

همچنانکه دیدیم در نصیحت‌نامه پیر هری بیشتر از آنکه مخاطب را در امور مربوط به کار و وظیفه‌اش راه نماید، به رعایت دقایق عرفانی خواننده است، بطوریکه بند نخست نصیحت‌نامه کاملاً بجاست و مشابهتی با نصیحت‌نامه‌های ابوسعید معمر و بستی دارد، اما در بندهای دوم و سوم بیشتر به مسایلی توجه داده شده که مربوط به سلوک فردی به مشرب صوفیانه آنست. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که ظاهراً این نصیحت‌نامه در «مواجهه» گفته شده، چنانچه در صدر نسخه به آن اشاره شده^۱ و نیز آغاز بند سوم که با عبارت «دیگر فرموده» شروع شده، مؤید همین ادعا تواند بود. در صورتی که این نصیحت‌نامه در مواجهه با نظام‌الملک و یا رسولان او تقریر شده باشد، احتمال زیاد دارد که تحریرکننده پاره‌ای از عبارات و مطالب صوفیانه را بدان افزوده باشد. نیز نظر آقای پورجوادی مبتنی بر این که «این نصیحت به احتمال زیاد به صورت مکتوب بوده است» هم جای تأمل دارد البته در صورتی که «و دیگر فرموده» را نیز از اضافات کاتبان برگیریم (؟)

۱. بنگرید به: تصوف و ادبیات تصوف، پیشین ص ۴۰۲.

۴- نصیحت‌نامه بُستی

یکی دیگر از مشایخ سده پنجم که نظام‌الملک را رهنمونی و نصیحت کرده، ابوالحسن بستی است. از نصیحت‌نامه بستی در سه مأخذ کهن یاد کرده‌اند.

۱- مرموزات نجم‌الدین دایه.

۲- رساله‌ای بی‌نام از عبدالرحمن اسفراینی.

۳- مجموعه منشآت معروف به فرائد غیائی از یوسف اهل.

آنچه از مجموع روایت‌های سه‌گانه مزبور بدست می‌آید اینست که به ظن قریب به احتمال، بستی یکبار، آنگاه که خواجه نظام‌الملک در پی ترتیب دادن «محضر» از برای دانستن آراء «علما و بزرگان دین» نسبت به سلوک اجتماعی - سیاسی خود می‌افتد، همانند فیروزآبادی بر آن محضر گواهی می‌نویسد که مشتمل است بر یک آیه از قرآن مجید و شش عبارت فارسی، که مجموع آنها را آقای پورجوادی فراهم آورده و جزء آثار موجود بستی بچاپ رسانیده‌اند.^۱ و نیز باری دیگر بتفصیل، نصیحت‌نامه‌ای، به صورت مکتوب، عنوانی نظام‌الملک انشاء کرده است. از این نصیحت‌نامه بُستی، نسخه‌ای کهن و معتبر دردسترس یوسف اهل - از مردمان سده ۸ و ۹ - بوده، و او در فرائد غیائی^۲ آن را نقل کرده است. با توجه به عنوان این نصیحت‌نامه، بستی وقتی به نوشتن آن پرداخته که نظام‌الملک بر مسند وزارت جلوس کرده بوده است به این صورت:

«من انشاء سلطان المشایخ، قدوة العارفين، برهان الموحدین، شیخ ابوالحسن البستی الی سلطان الوزراء، افضل الوری، ملجاء الخلائق عن الهلک، خواجه نظام‌الملک - انارالله برهانه و ثقل بالمبرات میزانه فی النصائح والمواعظ حین جلوسه علی مسندالوزارة قدس سرهما.

۱- رأی صدر عالی را معلوم باد که جهان بسی فرزند در خاک نهاده است تا یکی را از درجهٔ پُتری به مرتبهٔ پدری رسانیده است. ای صدرِ پسرِ پُری پدِ رگشته، دست شفقت بر سر خلائق دار، و یقین دان که روزی جهان از تو یتیم خواهد ماند، اگرچه حالا

۱. رک: زندگی و آثار شیخ ابوالحسن بستی ۶۲.

۲. فرائد غیائی. باهتمام دکتر حشمت مؤید ش ۱۹۲.

بیت

نرسد کار عالمی به نظام . که نه پای تو در میان باشد
وقت را به شتاب دریاب، الفرصة تمر مرا لسحاب،

بیت

کار کنون کن که خدای جهانی زود زدستت رود دو روزه فانی
۲ - آورده‌اند که چون صاحب عباد کلک وزارت در بنان گرفت و تدبیر کار
درپذیرفت، ابوسعید رستمی اصفهانی، که از شاعران بزرگ بود، قصیده‌ای بروی
خواند و این کلمات چون درّ، در او چون نگین در خاتم نشانده:

بیت

هنیت امر العالمین وزارة . وانلت کلّ مآثر و مفاخر
فاعلم بانّک لست فیه بساؤل . واعلم بانّک لست فیه بآخر
فاکتب بانملة المکارم اسطرا . تتلی من العظم الرمیم الفاخر
معنی ابیات آنست که: وزارت عالمیان ترا مهتّا، و نصیبی بسیار از بزرگی ترا
مهیا باد. بدان که این شغل نه کاریست که پیش از تو کسی دیگر نکرده است، و این
عمل نه مهمی است که بعد از تو کسی دیگر بدان مشغول نشود. پس به انگشت
بزرگی امروز چیزی نویس که فردا از استخوان پوسیده تو برخوانند و بدان سبب نام
تو در مجالس و محافل به نیکی برند. والسلام علی من اتبع الهدی و الله الآخرة
والاولی.»

باری، همچنانکه در آغاز این گفتار گفتم، در پایان نیز مؤکّد می‌کنم که بحکم:
ذکر چیز از دوستی باشد عیان . که به مدح و گاه به قدح اندر جهان^۱
وجود نصایح نظامیه دلیلی است واضح، بر جور و بیداد ملکشاهی در دوره
وزارت خواجه، بیدادی همراه با تحمل سهام زبان بزرگان و مشایخ دوران، و جوری
توأم با تزویر داخواهی و نصیحت‌شنوی، غافل از آنکه:

هرکجا ظلم رخت افکنده است . مملکت را زببخ برکنده است
عدل بازوی شه قوی دارد . قامت ملک مستوی دارد^۲

۱. رک: سلطان ولد، رباب‌نامه ۳۹۸. نظیر آنست این حدیث: مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا كَثُرَ ذِكْرُهُ.

۲. سنائی غزنوی: طریق التحقیق ۱۶۷.

کتابشناسی دو رساله: معراجیه بوعلی و تبصرة قانونی

آنچه درین گفتار کوتاه عنوان شده است، گوشه‌ای از بررسیهایی است چندین ساله، به غرض تألیف کتاب‌شناسی موضوعی تاریخی عرفان و تصوف اسلامی. هردو رساله مورد بحث درین مقال، از نگاشته‌های بسیار مشهور و بنام زبان فارسی است که به چاپ رسیده‌اند، اما از نظرگاه کتاب‌شناسی در فهرستهای متأخر و معاصر، و نیز در برخی مآخذ کهن، در خصوص انتساب آنها تردید و تشکیک روا داشته‌اند، بطوری که تردید مزبور مورد توجه، تحقیق و تدقیق مصححان و ناشران دو رساله مذکور قرار نگرفته است. به همین دلیل و با توجه به این که گشودن عقده کور کتاب‌شناسی رسایل مورد بحث حائز اهمیت می‌باشد، این گفتار را پرداختم.

۱- معراجیه بوعلی‌سینا

یکی از رساله‌های بسیار ارزنده و کهن که در خصوص معراج خاتم النبیین (ص) به زبان فارسی پرداخته شده معراجنامه‌ایست که چهار بار به نام شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (م ۴۲۸) به چاپ رسیده، و عده‌ای از محققان دانشمند معاصر، در دو دهه اخیر، آن را از آن ابن‌سینا نمی‌دانند. و در فهرست‌واره‌هایی که در این یکی دو سال اخیر، در ایران به چاپ رسانیده‌اند از آن رساله ذکر نکرده‌اند^۱، و عده‌ای نیز رساله مورد بحث را از مؤلفات ابوالمظفر منصوربن اردشیر عبادی (م ۵۴۷)

۱. از آن جمله است رساله‌ای که آقای دیباجی به نام «ابن‌سینا» در ۱۳۶۴ چاپ کرده و از معراجنامه ابن‌سینا یاد نکرده است.

برمی‌شمارند.^۱

همچنانکه می‌دانیم نام این رساله در فهرستهایی که ابو عبید گورگانی و ابن ابی اصیبه از آثار ابن سینا ترتیب داده‌اند، نیامده، ولیکن در فهرستهای متأخر مانند کشف الظنون حاج خلیفه ذکر رساله مزبور و نگارنده آن - ابن سینا - رفته است.^۲ اما فهرستهایی که معاصران از آثار شیخ ساخته‌اند، در زمینه این انتساب، تردید کرده‌اند، «زیرا گذشته از اینکه در هیچ یک از نسخ قدیمی سرگذشتنامه (جوزجانی) نام آن برده نشده است. نثر فارسی آن با نثر دانشنامه مغایرت دارد و علاوه بر اینکه نام مصنف در بسیاری از نسخ ثبت نشده است، اوصافی که در مقدمه بعضی از نسخ برای علاءالدوله آورده شده است درباره علاءالدوله کاکویه صدق نمی‌کند».^۳

در چگونگی نثر رساله مورد بحث و تصرفاتی که در چندی نسخه‌های خطی آن شده است. آقای دکتر صدیقی در مقدمه‌شان بر معراجنامه ابن سینا به تفصیل سخن گفته است. آنچه که گفته نشده، و گفتنی است، اینست که چند قرن پیشتر از حاج خلیفه یکی از محققان دانشی نسخه‌ای کهن از رساله مذکور را که نام مؤلف را می‌نموده، دیده. و درباره آن سخن گفته و تحریری مفصل‌تر از آن رساله را نوشته است. و ما پیش از پرداختن به آن، لازم است که علت نسبت معراجنامه ابن سینا را به عبادی بازگوئیم.

گفتیم که معراجنامه شیخ را عده‌ای از معاصران، از نگاشته‌های عبادی دانسته‌اند، یگانه سند و مأخذی که آنان را به این انتساب واداشته، ترقیمه نسخه‌ایست از کتابخانه مراد بخاری (ش ۱۷) که بدین‌گونه از عبادی یاد شده است:

«الرسالة المعراجیه من کلام قطب‌الدین [ابو] المظفر بن اردشیر العبادی قدس

۱. از آن جمله است نظر آقای دکتر غلامحسین یوسفی که بر اثر نظر روانشاد استاد مجتبی مینوی نوشته‌اند «عبادی... رساله‌ها و آثاری داشته، و از آن جمله است: الوسيلة الى معرفة الفضيلة مناقب الصوفیه، معراج‌نامه که نخست می‌پنداشته‌اند از ابن سیناست.» التصفیه ۲۳.

۲. کشف الظنون، ستون ۸۹۸.

۳. دکتر مهدوی، مصنفات ابن سینا «ذیل معراجنامه». د (= اثبات النبوة مرشد الکفایة) نیز آقای گوهرین متعرض این اشکال کتاب‌شناسی در خصوص رساله معراجیه شیخ نشده‌اند. رک: حجة‌الحق ابوعلی سینا ۶۵۰.

الله روحه»^۱.

سوی این سند، که از نظرگاه کتاب‌شناسی سخته نمی‌نماید هیچ‌گونه سندی معتبر که بتوان معراجنامه مورد بحث را - که دارای یک مقدمه و سه فصل و در اثبات معراج روحانی است - از نگاشته‌های عبادی شمرد، دردست نیست، و ظاهراً روانشناد استاد مینوی پس از رویت ترقیمه نسخه مزبور، این دقیقه را که «معراجنامه مورد بحث از عبادی است» عنوان کرد، و پس از او آن مطلب به نگاشته‌های دیگر محققان معاصر راه یافت، درحالی که از مؤلفات فارسی عبادی، مانند التصفیه فی احوال المتصوفه و مناقب الصوفیه پیدایست که وی به آرای عمیق تأویلی و کشف بطون حدیث معراج، آن‌چنانکه در معراجنامه مورد بحث می‌بینیم، آشنا نبوده، و نیز هیچ‌گونه شباهتی میان مفاهیم و مصادیق این رساله با آثار عبادی مشهود نیست. اما در این که آیا عبادی هم، معراجنامه فارسی داشته بوده است یا نه؟ نمی‌توان نظری قاطع ابراز کرد، ولیکن به احتمال قریب به یقین، می‌توان گفت که: معراجنامه‌ای که دارای یک مقدمه و سه فصل است و در تأیید معراج روحانی، از آن عبادی نیست. پس این معراجنامه از کیست؟ اسنادی چون کشف الظنون حاج خلیفه، و دیگر دلایلی که از لابلای متن رساله مذکور به دست می‌آید و به پاره‌ای از آنها در مقدمه آقای دکتر صدیقی اشاره رفته، مؤید این نظر است که رساله مورد بحث، از نگاشته‌های شیخ الرئيس ابوعلی سینا است.

علاوه بر دلایل مذکور نگارنده این سطور، سندی کهن از سده هفتم و هشتم یافته است که در گشودن عقده کور این مسئله، مأخذی است ارزنده و سخته.

این سند کهن کتابی است به نام مجمع البحرين، از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، متخلص به محتسب، که از احوال و آثار او در تذکرها و کتب تراجم و رجال - چه عصری و چه متأخر - سخن نرفته، ولی در لابلای یگانه اثر او مجمع البحرين - اشاراتی هست^۲ که سرگذشت او و سیر و سلوکش را آشکار می‌کند: ابرقوهی در نیمه

۱. رک: دانش‌پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده حقوق تهران ۱۹۹، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۶۰۳/۱۰. استوری درباره مؤلف این معراجنامه سکوت کرده است.

۲. نسخه منحصر به فرد این کتاب در موزه بریتانیا به شماره Adb ۲۳۵۸/۲ موجود و محفوظ است.

دوم سده هفتم می‌زیسته، و نخست در ابرقوه یزد، وظیفه احتساب داشته و مردی بلیغ و فصیح بوده، و کتابی در معانی و بیان ساخته بوده است.^۱ پس از آن محل وظیفه او از ابرقوه به تستر منتقل شده و در آن شهر، پس از چندی هنگام زیارت مشهد زین العابدین به فلسفه و عرفان گرایش پیدا کرده و محتسبی را رها کرده و در خانقاه «شیخ الوری صدرالدین شرح الله صدره للاسلام (?)» به خلوت نشسته و به اربعین مشغول شده است. بعد از چندی در اول سال ۷۱۱ هجری به تألیف مجمع البحرین پرداخته، و شبی از شبها علی را در واقعه دیده بود که او را گفته است: «دیباچه کتاب به طریقه‌ای که معتقد ماست مبدل می‌باید کرد».^۲

ابرقوه‌ی پس از واقعه مذکور، در کتابش تغییر و تحویلی روا داشته و در ۷۱۴ آن را به پایان رسانیده است.^۳

مؤلف مجمع البحرین طبع شعر نیز داشته و محتسب تخلص می‌کرده و اگرچه نام او و اشعارش در تذکره‌های موجود نیامده، ولیکن قریب دویست و اندی بیت از اشعارش را که به صور غزل، مثنوی، قصیده هست در کتابش آورده است. به این غزل او توجه بفرمایید:

آمد دلم به جان زغم بیشمار خویش
کس را مباد این همه حیرت به کار خویش
تنها درین زمانه منم خسته بسته‌ای
در بند غصه از ستم روزگار خویش
تا روح در سراچه جسم آشیان گرفت
هرگز ندیده دیده من اختیار خویش
سیمرغ عافیت زدلم روی درکشید
تا دور مانده‌ام ز دیار و زیار خویش
در تنگنای زاویه غم کفایت
این جان مستمند مرا رنج یار خویش
ای محتسب چو چشم بصیرت گشاده‌ای
در گوش دل رها مکن افغان زار خویش

۱. مجمع البحرین، نسخه خطی موزه بریتانیا، ورق ۳ - الف.

۲. ایضاً، همانجا، ورق ۴ الف.

۳. ایضاً، ورق ۴ ب.

باری ابرقوهی بابی از ابواب قسم هفتم مجمع البحرین را به معراج خاتم انبیا اختصاص داده، و به اثبات معراجی که «هم جسمانی و هم روحانی بوده و از خواص نبوت»، پرداخته است.

پیش از آنکه مؤلف به نگارش کتابش شروع کند یعنی پیش از ۷۱۱ هجری، در سال ۷۰۹ یکی از دوستان وی رساله معراج شیخ الرئیس را نزد او آورده، و از وی خواسته است که آن را مفهوم او گرداند^۱، و «ایجاب ملتمس او را واجب چنان دانست که خلاصه مضمون آن به عبارتی مفهوم و مطابق معتقد اهل تصوف بیان کند و معانی آن رساله به وجهی مقرر گرداند که به اکثر فهمها نزدیک باشد و از جحود و انکار دور»^۲. در این ادعای ابرقوهی، سه نکته عنوان شده است:

یکی اینکه معراجنامه ابن سینا را با خلاصه مضمون و عباراتی مفهوم، تهذیب و تحریر کند. دیگر آنکه آن رساله را مطابق کند با معتقد عارفان، و سدیگر آنکه رنگ «جحود و انکار» را از آن رساله بازگیرد.

ادعای سوم ابرقوهی، مبتنی براینست که معراجنامه ابن سینا دارای صبغه انکار و شک است. این استنباط مؤلف از رساله ابن سینا، بی تردید بدان دلیل است که در معراجنامه شیخ تکیه بر معراج روحانی شده، و معراج جسمانی به اثبات نرسیده و ابرقوهی در تحریرش با توجه به پاره‌ای اخبار و روایات و تأویلات عرفانی به اثبات هردو نوع معراج پرداخته است.

و اما ادعای اول ابرقوهی، قرین صواب نیست، زیرا با آنکه مجمع البحرین دارای انشای فصیح و شیوا است^۳، ولیکن هرگز به سادگی و روانی نثر معراجنامه ابن سینا نمی‌رسد هرچند که، احتمالاً، پسندهای زبانی سده هفتم و هشتم عبارات کوتاه و تکرار فعلهای نثر معراجنامه شیخ را مفهوم‌تر و گویاتر از نثر ابرقوهی نمی‌دانستند، ولیکن امروز که پسندهای خوش و ناخوش زبانی بر ما روشن شده است گویایی و شیوایی نثر فارسی شیخ، قابل مقایسه با نثر فارسی ابرقوهی نیست.

۱. ایضاً، ورق ۱۸۲ الف.

۲. می‌نویسد: «و در شهر سنه تسع و سبعمائه دوستی که حقوق دیرینه مؤکد داشت رساله معراج شیخ رئیس پیش این ضعیف آورد و بغایت سقیم و نامفهوم بود و بر سر آن التماس تلخیص و تفهیم مکرر می‌گردانید...»

۳. نیز رک: سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران/ ۱۹۲.

این نکته آنگاه محقق و مسلم می شود که تحریر ابرقوهی را با اصل معراجنامه به قیاس بگیریم و بر واژه ها و عبارتهای همگون و ناهمگون آن تأمل کنیم.
به یکی دو نمونه زیر تزجه بفرمایید:

تحریر ابن سینا

۱- بدان که حق تعالی آدمی را از دو چیز مختلف بافرید که یکی را تن گویند و یکی را جان و هریک را از عالمی دیگر آورد چنانکه تن را از اجتماع اخلاط و ترکیب ارکان فراهم آورد و جان را از تأثیر عقل فعال بدو پیوند داد و تن را بیاراست به اعضا چون دست و پای و سر و روی و اشکم و شکل و حواس و دیگر چیز. و هریکی را چون دل و جگر و دماغ آلت سازگاری داد چنانکه دست گرفتن را و پای رفتن را، که این کار آن نکند و آن کار این نکند. و تن مرکب آمد و جان سوار. پس آلت جان تن است و رونق تن به جان.

۲- پس شرف آدمی به دو چیز است. به نفس و عقل، و این هردو نه از عالم اجسامند بلکه از عالم علوی اند و متصرف بدن اند نه ساکن بدن.
۳- بدان که بیان هر چیزی اندر خور آن چیز بود و راه به هر مقصدی اندر پیش گیرد و مقصودی دیگر را مراد سازد که راه نه بدان جهت بود، هرگز به مقصود نرسد.

تحریر ابرقوهی

۱- ای نفس تو دانسته ای که آدمی را از دو چیز مختلف آفریده اند: یکی را جسم می گویند و دیگر را روح. و هریک از عالمی دیگراند، چنانکه جسم از عالم شهادت و خلق است و روح از عالم غیب و امر. و جسم مرکب است و روح بسیط و جسم مرکب و روح راکب. پس قیمت و رونق جسم به روح باشد.

۲- پس ازین بحث آن معنی مکشوف گردد که آدمی به دو چیز است: به عقل و نفس ناطقه. و این هردو نه از عالم اجسامند بلکه از عالم علوی اند و متصرف بدن بذات نیند و ساکن بدن هم نیند.

۳- ای نفس بدان که بیان هر چیز فراخور آن چیز بود و راه به هر مقصدی در جهت آن مقصد معین تا اگر کسی خواهد که به مکه رود و راه ترکستان در پیش گیرد هرگز به مقصد و مقصود نرسد، زیرا که نه بر جهت مقصد متوجه شده باشد.

به هر حال تحریر ابرقوهی از معراجنامه شیخ و مقایسه آن با اصل رساله مزبور می‌نمایاند که نثر معراجنامه نثری است شیوا و روان، و هرچند که تحریر ابرقوهی نیز موجز و مفهوم و استوار است، اما دعوی وی مبتنی بر اینکه «معراجنامه شیخ دارای عباراتی نامفهوم و ناگویاست»، درست نیست.

۲- تبصرة قونوی

می‌دانیم که یکی از رسائل بسیار ارزشمند، موجز و پخته عرفانی، رساله‌ایست معروف به تبصرة المبتدی و تذكرة المنتهی، با بیانی شیوا و سخته، به زبان فارسی، که در اصول معارف و قواعد طور ولایت - به شیوه عرفان نظری - به خامه توانای صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (م ۶۷۳) در یک مقدمه و سه مصباح و یک خاتمه، پیش از ۲۰ رجب سال ۶۶۰ ه. ق نوشته شده است.^۱

رساله مزبور بی‌تردید از مؤلفات قونوی است، زیرا صرف‌نظر از تجانس فکری میان این اثر و دیگر نگاهشته‌های عربی و فارسی او، از جهت کوتاه‌نویسی و دقایق ساختاری نیز میان تبصرة و دیگر آثار قونوی، تشابه و همگونی مشهود است.

توضیح اینکه: قونوی یکی از مشایخ بسیاریان کم‌نویس و کوتاه‌نویس سده هفتم هجریست. بسیاریان او نه تنها از نگاهشته‌های کوتاه عربی و فارسی اش آشکار است، بل از توجه به آثاری چون شرح فصوص الحکم جندی و شرح تائیه (مشارق الدراری) سعیدالدین محمد بن احمد، مدعوبه سعید فرغانه‌ای - که براساس تعلیمات، توضیحات و الهامات او ساخته شده^۲ - استنباط می‌شود. از اینجاست که

۱. حدس نگارنده براساس نسخه شماره ۹۲ کتابخانه حالت افندی است. این نسخه به وسیله علی بن سلیمان بن یونس قونوی معلم در لادین، همراه با منابع سیفی جوینی و مطالع الایمان قونوی کتابت شده. نحوه کتابت، اعراب و ضبط کلمات می‌رساند که کاتب یکی از باسوادترین کسانی بوده است که در میان کاتبان غیر حرفه‌ای می‌شناسیم.

ر.ک: مقدمه نگارنده بر منابع سیفی ۱۸.

۲. جندی خود در مقدمه شرح فصوص خود به این نکته اشاره کرده است:

ر.ک: طبع آقایان آشتیانی و دینانی ۹-۱۰ نیز به نفحات الانس جامی، طبع آقای توحیدی پور ۵۵۸. سعید فرغانی نیز در مشارق الدراری، طبع آقای آشتیانی ۷۷ به این نکته توجه داده است.

نمی‌توان شرح فصوص الحکم یک‌هزار و نود و شش صفحه‌ای (؟) را - که عمادالدین محمد عارف شطاری آن را فارسی کرده است - از قونوی دانست.^۱

باری سخن ما بر سر تبصره است که براساس نسخهٔ حالت افندی در دوران حیات قونوی - یعنی ۲۰ رجب از سال ۶۶۰ کتابت شده، و گویا تا اواسط یا اواخر سدهٔ نهم^۲ در انتساب آن به قونوی هیچ تردیدی وجود نداشته است. اما از قرن دهم به بعد، بر اثر بدفهمی نساخ در این انتساب تردیده شده، و بدفهمی مزبور بدون هیچ شکی، به بعضی از نوشته‌های معاصران راه یافته است.^۳

آن‌چنانکه حاج خلیفه می‌نویسد^۴، نسخی از تبصرة المبتدی را با همان ساختمان و همان مطالب دیده بوده است که در ظهر برگ نخستین آنها. رسالهٔ مورد بحث را از شیخ ناصرالدین محدث - از معاصران مولانای بلخ - دانسته‌اند. این اشارهٔ حاج خلیفه وقتی به شادروان گلپینارلی رسیده، بدون هیچگونه تأملی بر توضیح صاحب کشف الظنون پذیرفته شده، و رسالهٔ مزبور از مؤلفات ناصرالدین محدث به شمار رفته است.^۵

درحالی که سوای نسخهٔ حالت افندی، توضیح حاج خلیفه نیز مبین اینست که تبصره از تألیفات قونوی است.

پس تردید و تقلیط در این انتساب چگونه پیش آمده است؟ نگارنده می‌پندارم

→ سوای تصریح فرغانی، در فصلی که قونوی - پس از رؤیت شرح مزبور - نوشته، نیز به این دقیقه اشاره رفته است. ر.ک: همانجا. فصل مزبور را، فرغانی به جهت تبرک در پایان دیباچهٔ خود (۷۷-۷۸) گنجانیده است. مصحح مشارق الدراری همان فصل را سوای آنکه در ضمن دیباچهٔ فرغانی آمده، از متن بیرون کشیده و در صفحات (۵-۶) چاپ خود. زیر عنوان «مقدمهٔ قونوی» آورده است که نباید آن را مقدمهٔ مستقل تصور کرد.

۱. ر.ک: ۱ - منزوی: فهرست مشترک پاکستان ۱۷۳۶/۳.

۲. زیرا جامی در نقد النصوص، از رسالهٔ تبصره قونوی نقل کرده است. ر.ک: ویلیام جیتیک: مقدمهٔ نقد النصوص، شصت.

۳. ابن تردید، نه در مقدمهٔ چاپ مغلوط تبصرة المبتدی (تهران، ۱۳۶۰) عنوان گردیده، و نه در مقدمهٔ چاپ مصحح و محققانهٔ آقای نجفقلی حبیبی (معارف، دورهٔ دوم، شماره ۱، ص ۶۹-۱۲۸) مجال آن بحث بوده است. ۴. کشف الظنون ۱/۸-۳۳۷.

۵. ر.ک: مولانا جلال‌الدین، زندگی، فلسفه و آثار، ترجمهٔ دکتر توفیق سبحانی ۳۸۱، که مترجم نیز به این اشتباه مؤلف توجه نداشته است.

که آبشخور غلط کُتاب و اشتباه گلپینارلی، مناقب العارفين شمس‌الدین احمد افلاکی است، چنانچه آنجا که از شیخ ناصرالدین محدث و انکار وی درباره مولانا یاد می‌کند، می‌نویسد: ^۱ «... چنانکه در زمان مولانا شیخی بود صاحب قبول و ذوفنون، و او را ^۲ شیخ ناصرالدین گفتندی، صاحب تبصره، و با شیخ صدرالدین در جمیع علوم یکایک زدی، و مریدان معتبر داشت...» با توجه به سخن افلاکی، و با توجه به اشارت شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی - که پیش ازین درباره او و کتابش سخن گفتم و پس ازین از اشاره او یاد می‌کنم - عقده انتساب مورد بحث را از دو طریق می‌توان گشود: یکی اینکه در عبارات افلاکی خواندیم که ناصرالدین با صدرالدین قونوی «در جمیع علوم یکایک زدی». ظاهراً «یکایک زدن» یعنی حریفی کردن و همچشمی داشتن در کاری، بنابراین می‌توان گفت که: محدث در برابر تبصرة قونوی، رساله‌ای به همان نام، یا نزدیک به آن، ساخته بوده، که در برخی نسخ سده دهم بین دو تبصره اختلاطی، از سوی نسخ روی داده است.

دو دیگر اینکه ابرقوهی در مجمع البحرين، حین بحث پیرامون حالات و واردات خلوتی، از رساله تبصرة المبتدی نام برده و عباراتی را نقل کرده است بدینسان: ای نفس چون سیاق سخن به اینجا رسید و روح شیخ الاسلام صدرالدین قنوی قدس سره حاضر وقت بود، گفت: این بحث را از تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی بنویس، تا هم احیاء مراسم اصفیا کرده باشی و هم ابقاء مآثر اولیا ^۳.

بنابراین، اشاره ابرقوهی که نزدیک به عصر قونوی است. و توجیهی که از عبارت افلاکی کردیم. می‌توانند در عقده‌گشایی انتساب تبصره در قلمرو کتاب‌شناسی کتابهای عرفانی، کتاب‌شناسان و فهرست‌نگاران را مدد دهند.

۲. متن مصحح یازجی: او را + مشهور.

۱. ج ۱/ ۱۸۸.

۳. مجمع البحرين پیشین، ۱۲۸ الف و ب.

جایگاه آثار باخرزی در خراسان‌شناسی

I

خراسان را چه با واژه «بزرگ» صفت کنیم و چه نکنیم، همه به بزرگی معنوی و صوری آن آگاهند، نگارنده نیز قصد آن ندارد که بزرگیهای دیرینه و امروزیه آن را برشمارد، بزرگی و پختگی آن نیز نیاز به دمیدن در سُرنا و کُرنا ندارد، ارزشهایی در آن بوده است و امروز نیز هست که از پختگی آن حکایت دارد و «پخته» را نیاز به طبل و دهل نیست که

از پختگی است گر نشد آواز ما بلند کی از سپند سوخته گردد صدا بلند
اما با وجود شناختگی خراسان، هنوز ناشناخته‌هایش از شناخته‌هایش بیشتر است، هنوز مثلاً سهم طالبیان (طالبیین) در تاریخ خراسان بدرستی بررسی نشده است، هنوز از نحله‌های عقیدتی و چگونگی رشد و نمو آنها در خراسان سخن نرفته است. هنوز از جنبه‌های فرهنگی و بزرگان و خُردان دانش و ادب آن شناختی که به یک «نظام آگاهی» بتوان دست یافت، روی نداده است و هنوز... و در یک کلام هنوز «اخبار خراسان» با توجه به ابعاد گونه‌گون آن فراهم نیامده است. شاید سه پاره شدن دامن خراسان، بسیاری از دلها را شکسته است، چه شکستی که صدایی هم نداشته است. آری

سنگین نمی‌شد این همه خواب ستمگران

می‌شد گر از شکستن دلها صدا بلند
دل من بنده نیز از همین گونه دلهاست که شکسته است اما بی‌صدا، با اینهمه همواره در پی آنم که پاره‌های سگانه این دامن را بهم بدوزم و آنگاه آن را فرش قدمگاه آستان پاک سلطانِ معارف و ولایت امام علی بن موسی الرضاش کنم درود خدا بر او باد و بر پدران و فرزندان بزرگوار او. به همین اعتبار بیشتر روز و روزگارم را وقف

ناشناخته‌ها و نادیده‌های آن کرده‌ام و اینک مقالاتی درباره آثار و نگاهشته‌های یکی از گم‌ماندگان فرهیخته خراسانی، که شناخت آنها گوشه‌هایی از تاریخ و فرهنگ ما را روشن می‌دارد و محقق.

این گم‌مانده ناشناخته کمال‌الدین عبدالواسع نظامی است، فرزند جمال‌الدین مظهر از مردمان باخرز؛ شهری که در سده‌های هفتم تا دهم هجری از توابع هرات بشمار می‌رفته و در سایه روشن هری نفس می‌کشیده است. از جزئیات زندگی عبدالواسع نظامی اطلاع کافی نداریم، مسلم است که وی در واپسین دهه‌های نیمه نخست از سده نهم هجری در هرات یا باخرز زاده شده و در هرات آن روزگار - که مرکزیت فرهنگی داشته - علوم عصری را آموخته است. نگاهشته‌های او - که این گفتار در معرفی آنها فراهم آمده است - می‌نمایاند که وی از تفسیر، حدیث، فقه، عرفان، تاریخ و ادب، چیزهایی می‌دانسته، اما زمینه‌ای را که در آن شهرت یافته و علم شده، انشاءنویسی و ترسل بوده و به عنوان منشی شناخته بوده است. او مدتی در خدمت خواجه قوام‌الدین نظام‌الملک خوافی بوده و دو فرزند او کمال‌الدین حسین و رشیدالدین عبدالملک - که همه آنها در ۹۰۳ کشته شده‌اند - را مدح گفته و ظاهراً برخی از منشآت و ترسلات مربوط به آنها را نیز نویسانیده است. علاوه بر قربات او به قوام‌الدین خوافی، به امیر علیشیر نوائی نیز نزدیک بوده و در سازمان فرهنگی - اداری او به نوشتن منشآت و دیباچه‌نویسی - که پس ازین به آنها خواهیم پرداخت - اهتمام داشته است. نزدیکی او به نوائی و نیز آشنایی او به اسناد و منابع تاریخ روزگار سلطان حسین میرزای بایقرا سبب شد تا از او خواسته شود که تاریخ عهد آن سلطان را بنویسد. وی این تاریخ را تألیف کرد و جامع‌البدايع سلطانی نام نهاد، هنوز مسوده آن را به بیاض نبرده بود که سلطان مزبور و شاید دیگر درباریان را مقبول نیفتاد، تا جایی که از استنساخ و انتشار آن ممانعت کردند. علت ضبط و شاید هدم و نابودی این تاریخ یکی از نکته‌های مهم فرهنگی در روزگار تیموریان است. کسانی چون خواندمیر مدعی شده‌اند که «چون باخرزی در اثناء گزارش حکایات، در ایراد تشبیهات و استعارات مبالغه بسیار نمود خاقان منصور تصنیف آن را نپسندید^۱». کسانی چون امیر علیشیر نوائی باخرزی را بدرستی می‌شناخته و قدرت و مهارت او

را در فن انشاء و ترسل متذکر شده^۱، اما هرگز به ضبط و حبس این اثر او توجه نداده، درحالی که او از چگونگی این پیشامد دقیقاً آگاهی داشته است؛ زیرا آنگاه که سلطان و درباریان او نسخه نویسی و استنساخ جامع البدایع باخرزی را جلو گرفتند، مؤلف متحیر شده، نامه‌ای انشا کرده و مایه‌ها را به نوائی نوشته است. این نامه که به اعتبار شناخت کلی برخی از رجال بی‌نام عصر تیموری و هم به لحاظ بسیاری مسائل دیگر درخور تأمل است، به اهتمام احمد خوافی در مجموعه منشأ الانشاء - که پس از این درباره آن بحث خواهیم کرد - گنجانده شده، و به خاطر اهمیتی که دارد پیش از پرداختن به نقد و نظر درباره اهمیت دو اثر باخرزی در خراسان‌شناسی، آن را براساس نسخه ش ۸۷۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نقل می‌کنم:

«غرض از عرض این ضراعت آنکه فقیر مختل الحال پیشتر از این به مدت ده سال برحسب اشارت آن عالیحضرت^۲ به جمع و ترتیب مآثر سلطانی اشتغال نموده در عرض پنجاه روز مسوده [ای] از آن نزدیک به هشتاد جزو مرتب گردانیده، مشتمل بر مقدمه و چهار مقاله:

مقدمه در نسب همایون^۳

مقاله اول در ذکر بعضی از حالات ولادت و جلوس و حکومت ایشان

مقاله دوم در فنون شریعات که التزام نموده‌اند

مقاله سیم در اقسام عدلیات

و [مقاله] چهارم در ابواب خیریات

و چون در اوراق اصل سواد که به موجب فرموده آن عالیحضرت بدین فقیر سپرده‌اند سیاست و تأدیب جمعی که نسبت خباثت نفس و شرارت ذات و هر نوع جنایتی دیگر مقهور و مستأصل شده‌اند مثبت و مذکور بود، به ضرورتی اشارتی به معایب و مقایح آن طایفه می‌بایست نمود تا آن غضب و سیاست از قبیل عدل و انصاف باشد به تخصیص که بعضی از مقهوران در ابراء ذمه خود رسائل متنوع نوشته بودند و بنده نیز برحسب

۱. رک: مجالس النفاث (ترجمه)، ص ۹۹.

۲. مقصود امیر علیشیر نوائی، وزیر دانشمند عصر تیموری است.

۳. مقصود سلطان حسین میرزای بایقرا است.

فتوای ائمه، خود را رخصت نوشتن آن احوال بر این وجه می‌دانست که «مجرد حکم السلطان اکراه».

و بر ضمیر آفتاب تأثیر روشن است که جمیع تواریخ سلف مشتمل است بر اقسام تربیت و سیاست، که سبب هریک را از آن به مدح و ذم باز نموده‌اند بلکه کتب مشایخ نیز چون مثنوی مولوی و حدیقه شیخ سنائی و جام جم اوحدی و سلسله الذهب حقایق پناهی^۱ و سایر دفاتر علمای ظاهر نیز به تخصیص رضی شیرازی در نسخه‌ای که به غفلت فلاّتم مشهور شده، و چه جای آنکه کلام مجید سبحانی نیز محتوی است بر بسیاری از آثار قدح و مذمت و قهر و عقوبت.

پس فقیر حقیر نیز به تتبع سلف و رعایت دستور اشارت به معایب جمعی که در مسوده مسطور بودند لازم داشت تا سبب غضب سلطانی ظاهر گردد و به سبب طالب علمی به مرور روزگار عیبی عاید نگردد و جمعی دیگر از ارباب تسلط و اقتدار که همیشه به نسبت بیچاره درصدد ایذا و اضرائی بوده‌اند و تفاصیل آن شهرت تمام دارد از آن نسخه ناتمام مجرد هیولائی را پیش از آنکه صورت تصحیح و تنقیح یابد بی‌تقریب گرفته، چندین سال نگاهداشتند و نگذاشتند که به حک و اصلاح به قرار و قوام آید تا در این اوقات که آن حضرت عنایت فرموده به جمع و تألیف اصل تاریخ همایون اشارت فرمودند و آن صورت به هیچ وجهی ملایم مزاج آن جماعت نبود. اولاً در باب ضبط مسوده عذرهای گفتند و ثانیاً تدبیرات و تحریکات نمودند که به هر حال آن صورت تغییر یابد و سلسله التفات آن حضرت به حال من فقیر انتظام نیابد. علی‌الجمله اصل مسوده تاریخ پیشینه را پیش‌انداز کردند و از جمله هشتاد جزو که همه در باب شرع و عدل و احسان و خیر است مؤکد به آیات قرآنی و احادیث رسول (ص) و نصایح مشایخ چند ورق متفرق از قبیل امور سیاسی که متعلق به زمره موزیان می‌دارد که به اضرار مسلمانان احراز نمودند و به نظر عالی رسانیدند، آنچه اصل الباب کتاب است مخفی داشتند و محجوب گذاشتند و غرض اصلی

۱. مقصود عبدالرحمن جامی است.

ایشان اظهار نسبت خباثت لاواقع به نفس این فقیر که چند سال می‌گذرد تا از خباثت مجلسهای پراکنده ایشان اعراض نموده و به وسیله ترک و تجرید در گوشه مسجدی بی‌طمع و وظیفه به گفتگوی علمی اشتغال دارد. و در واقع موجب این خباثت غیر از این نی که این بنده از مجالس آن چنانی احتراز نموده به دستور سابق تردد و آمد و شد نمی‌نماید و با آنکه همچنین جماعت به عداوت دائمی که روزبروز آثار آن بوصول می‌رسد و شفاعت اکابر دین در آن باب بجایی نمی‌رسد، دفترها در دست این فقیر ساخته و پرداخته‌اند و بمضی از خواص صحبت ایشان که هم در آن حوالی به انتخاب تاریخ عالمیان مغرور است در هجو هریک از این مقهورات دیوانی دارد و بنده را نیز در آن باب فرو نمی‌گذارد، هرگز از این طرف تعرضی بظهور نرسیده و با وجود رخصت شرعی که جزاء سیئه سیئه مثلها مکافات آن مصلحت ندید.

لاله ساغرگیر و مطرب مست و بر من نام فسق!

اکنون بدین مقدار که مجال دخل یافته‌اند در کوی و بازار ایذا و اضرار تعرض نامقدور می‌رساند، امیدوار است که چون آن حضرت به کمال دانش و عدالت سرافرازند طغیان قصد ارباب تسلط در نظیر اشراف محجوب نماند.

شعر

مرغ حریم گلشن عشق توام چرا

بر من فضای عیش بُود تنگ چون قفس

و هو حسبی و نعم الوکیل. مخفی نماند که فقیر گوشه‌گیر را در این تصریح غرضی و مدعائی نیست و قصدم آنکه در مجالس عالی، فساد اهل غرض این است و فقیر در زاویه فقر و شکستگی به دعای دولت مشغول.

از این نامه مهم برمی‌آید که توقیف جامع البدایع باخرزی، آن چنانکه خواندمیر گفته است که بر اثر وجود وفور «تشبیهات و استعارات» و یا ثقلت در بیان و زبان بوده است، درست نمی‌نماید، بلکه ممانعت از استنساخ و انتشار تاریخ مزبور این بوده است که مؤلف به بسیاری از فاسدان و بیراهان و مفسده‌ها و بیراهه‌های آنها در تاریخش توجه داده بوده است، نکته‌هایی که در شناخت تاریخ عهد تیموریان و شناخت احوال و کردار رجال آنان ما را بسیار سودمند می‌آمده، و امید است که آن

مسوده معدوم نشده باشد و روزی اوراقی پراکنده از آن بدست آید و شناسانده شود. به هر حال، باخرزی با وجود این‌گونه واخوردگیها، همچنانکه از پایان‌نامه مزبور برمی‌آید، از امیرعلیشیر نوائی دور نشد، و در کنار او ماند تا آنکه در ۹۰۹ ق ظاهراً در هرات درگذشت^۱، اما از او آثاری برجای ماند که در زمینه خراسان‌شناسی از بهترین نگارشهای سده نهم هجری محسوب است و برغم اهمیتی که دارند، گمنام مانده‌اند.

II

یکی از این آثار، مقامات جامی^۲ است که مؤلف بنابه خواهش امیرعلیشیر نوائی به فراهم آوردن آن اهتمام کرده، و هرچند غرض اصلی او در تألیف اثر مزبور، نشان دادن احوال و آثار عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸ ق) بوده، ولیکن بنابر سلیقه و پسندهایی که داشته، بسیاری از نکته‌های سیاسی، فرهنگی، مذهبی، اقتصادی و اجتماعی قرن نهم را به مناسبت‌هایی در ضمن احوال و آرای جامی تبیین، و گاه تحلیل و تعلیل کرده است. به همین جهت مقامات مذکور با دیگر «مقامات»های رایج تفاوتی فاحش دارد و این تفاوت در وجود اشارت فرهنگی و چگونگی نقد و نظر فرهنگیان آن روزگار از همدیگر، و دوگونگی مذهبی و دوگانگی عرفانی است در آن، و فقدان این همه در «مقامات»های دیگر.

بررسی و جرح و تعدیل همه نکات و اشارات این نگاشته باخرزی در گفتار حاضر نمی‌گنجد و فقط با تصحیح و احیای متن کامل آن اثر میسر می‌نماید، اما در این مقالت می‌توان به پاره‌ای از مطالب آن توجه داد و ارزش آن را وانمود.

می‌دانیم که در عهد تیموریان، هرات، مرکز فرهنگی خراسان بزرگ بشمار می‌رفته است و جاذبه‌ها و فریبندگیهایی که یک مرکز فرهنگی به اعتبار جنبه‌های اقتصادی و وجوه فرهنگی و اجتماعی می‌توانست در آن روزگار داشته باشد، در هرات وجود داشته است. بر اثر همین جاذبه‌هاست که می‌بینیم بیشتر دانشمندان، ادیبان، عارفان و هنروران قرن نهم هجری، از سراسر ایران به هرات کوچیده و در آن

۱. نیز رک: خواندمیر، دستورالوزراء، ص ۴۲۴.

۲. مقامات جامی، تألیف عبدالواسع نظامی باخرزی، نسخه خطی.

شهر مانده‌اند. اجتماع دهها دانشمند و ادیب و عارف سبزواری، اصفهانی، شیرازی، خوارزمی، خیساری و دیگر جایها در هرات، و پرداختن به تألیف و تصنیف و تدریس و تذکیر خواه‌ناخواه روحیه نقد و نظر و بینش جرح و تعدیل را در آنان برمی‌انگیخته است و چنین نیز شده است، اما آیا آنان بدرستی و از روی انصاف بینش نقد و روش تمحیص را می‌دانسته‌اند؟ این سؤالی است که دیگر آثار عصری پاسخگوی آن نیست، حبیب‌السیر و دیگر تألیفات خواندمیر، مطلع سعدین سمرقندی و روضات‌الجنت اسفزاری و چه و چه‌ها با آن حجم و کلفتی آنها، روشنگر چنین پرسشی نیستند، درحالی که اثر مورد بحث حکایت از این دارد که نقد و نظرهای دانشیان آن روزگار، گاه‌ماندگی به نقدهای نامحققانه عصر خودمان دارد. شاید به اعتباری بتوان گفت که بزرگترین منتقد عهد باخرزی، عبدالرحمن جامی است او هم که از یکسوی، دانشمند و عارفی است رسمی و درباری، و از دیگر سوی گرفتار عصبیتهای مذهبی، و نقدهایش بیشتر کلی‌گویی و کلی‌بافی است هرچند در پاره‌ای از موارد درخور مذاقه است و سزاوار تأمل. با اینهمه نقد و نظرهای او که از لابلای این تألیف باخرزی بدست می‌آید به لحاظ شناخت دانشمندان و رجال آن روزگاران مفید است. محقق دوانی را کم و بیش می‌شناسیم، درباره او از سده نهم به بعد، بسیار نوشته‌اند و مکرر گفته‌اند، اما جامی او را چنین نقد کرده و باخرزی آن نقد را چنین ضبط کرده است که: «از تصنیفات دانی مولانا جلال‌الدین دوانی - که خود را درپایه عجب و غرور می‌نماید - بعد از رعایت شرایط استشمام بوی زیاده‌سری تمام می‌آید، رساله‌ای از نتایج قلم‌گذاری او در مدینه‌السلام بغداد در نظر ایقان و امعان ما افتاد، خود را به غایت بلند می‌دارد و به هیچ طریق، قدم اجتهاد از جاده شفای ابوعلی بیرون نمی‌آرد، عجب که چنان معتقد بوده باشد، که ماخولیای بسیار از طور او فهم می‌شود و غیر افراط و تفریط از سخنان او چیزی فهم نمی‌شود»^۱.

این نقد و نظر که جامی درباره دوانی ارائه داده و چاشنی باخرزی را نیز به‌همراه دارد با همه کلی‌گویی‌ش، نکته‌هایی درباره دوانی و آثارش ارائه می‌دهد که برای تکمیل نظرگاههای انتقادی معاصران مفید تواند بود، فتأمل تأمل کردنی.

همین باخرزی از قول جامی در نقد و بررسی علی قوشجی می‌آورد که «با

وجود علّو همت و لطافت طبع بر ایراد احتمالات ترکیب اقتضار نموده به هیچ سبیل از مدلول لفظ و عبارت و مناقشات و متوجّهات آن در نمی‌گذشت و هرگز طالبان صادق و مستعدان موافق را در ایراد سخنی که تعلق به اصل مسأله فن داشته باشد مشرف و سرافراز نمی‌فرمودند»^۱.

و در مورد حواشی مولانا زاده خطائی بر مطوّل و شرح مفتاح از جامی نقل می‌کند که گفته است وی به ناروا «خط خطا در صحیفه احوال جمعی که در این مدت متصدی جمع و ترتیب حواشی شده‌اند می‌کشد، چه بی‌تکلف سخنان وی از غایت تکلف مصدر غرایب آثار و مظهر بدایع اطوار است. و آنکه بر سبیل افراط زیانزد بعضی افراد گشته که مشارالیه لقاطات مجلس درس مولانا یوسف اوبهی را به کلک اثبات منضبط، و در سلک انتساخ منخرط گردانیده، سخنی است بی‌وجه، مبتنی بر مجرّد هواداری مولانا یوسف؛ چه در بعضی از اوراق و اجزاء مطوّل و شرح مفتاح سخنی چند همه از قبیل جزئیات که عبارتش هست یا نه، به وی اسناد کرده‌اند و به هیچ‌یک از آن صورت اعتدادی و اعتقادی نمی‌تواند بود»^۲.

می‌بینیم که این «مجرّد هواداری» که دیروز در میان دانشیان و مدرّسان و حاشیه‌نویسان در خراسان ما رواج داشته، چگونه مرده‌ریگ آن به ما رسیده، و خامان ما نه به مجرّد هواداری علمی که به خاطر هواداری از خواسته‌های خود، چطور کارهای بی‌وجه را ناخوانده و نادیده و ناشنیده تأیید می‌کنند و... بگذریم، از همین مقوله است نقد و نظر یکی دیگر از خراسانیان، از تون خراسان، معین‌الدین تونی که درباره علی قوشجی می‌گفته است: «این ترک قوشجی بسیار بعون اردشیر شیرشکار در هوای فضای خودنمایی طیران نموده به کار خود مفتخر، و به کارخانه خویش مغرور و مستظهر است، و به هیچ حال از زمره متقدمان و متأخران، کسی را به چشم اعتبار در نمی‌آورد که «هم رجال و نحن رجال»^۳.

کمال‌الدین شیخ حسین خوارزمی یکی دیگر از دانشمندان خراسان در عصر باخرزی بوده است و ظاهراً از امامیه، که اسفزاری و خواندمیر او را در امور دیوانی

۱. نیز رک: خواندمیر، دستورالوزراء، ص ۴۲۴.

۲. همانجا، ورق ۴۸ - الف. ب.

۳. همانجا، ورق - ۴۱. ب.

مردی دقیق و پرکار و خوشکار دانسته‌اند^۱ اما باخرزی به استناد نقد و نظرهای جامی نخست حواشی و تحقیقات او را رد کرده و گفته است «مسودات مقررط او که در صورت حواشی، بر کتب متفرقه سلف قید نموده، و اجزای آن از حدّ چهارصد می‌گذرد، در اختیار تنقیح آن بر وجهی که طلبه علم از تیسیر مطالعه آن بهره‌مند و محفوظ توانند شد به زیاده از یک جزو، شرف قبول و ارتضا ارزانی نمی‌داشتند. ولا عجب این فقیر (جامی) در انتخاب یکی از آن حواشی که به زیاده از پنجاه جزو معهود می‌رسید روزی از خدمت محشی کیفیت حال و مآل آن پرسید، اصلاً به زیاده از سه جزء در صورت قطع و قرار آن مصلحت ندید و در تضاعیف آن احوال به زبان این بی‌بضاعت (= جامی) گذشت که چون قلت اعتداد به اکثری از آن مقدمات واهی واضح است باعث بر استیفاء جمیع آن مقدمات در اوراق حواشی خاصه چه تواند بود؟ فرمود که چون طلبه زمان را توجه ضمیر و میلان خاطر به تصدی امثال این تعرضات معهود می‌باشد در انتظام اسباب هر مجلس دو سه نوع ایراد از آن مقوله القا می‌نمایم تا مسماع مجامع اوقات ایشان به استماع کلمات شتئی موشح و مشحون گشته، به هر وجه روزی می‌گذرد»^۲.

تنها ایرادی که بر حواشی کمال‌الدین شیخ حسین خوارزمی وارد کرده‌اند، همچنانکه دیدید طول و عرض آنها بوده است، بگذریم، اما همین شخص را که گفتیم، دیگر نویسندگان معاصر جامی و باخرزی مقبول دانسته‌اند، باخرزی متهم می‌دارد که در روزگار تصدی بر امور دیوانی کوشیده است تا معاملات شرع نبوی را با توره چنگیزی^۳ بیامیزد و «شرع را بهانه آزار مسلمانان سازد و کارهای باطل در صورت حق بپردازد»^۴.

اگرچه تنقید باخرزی از خوارزمی مزبور را دیگر مآخذ عصری تأیید نمی‌کنند اما در سلسله الذهب جامی ابیاتی است که اشاره به همین مطلب دارد هرچند در ابیات مذکور نام و نشان شیخ حسین خوارزمی دیده نمی‌شود. به ابیات مذکور توجه کنید:

خدمت مولی عفاة الله نیست گویی ز سرّ شرع آگه

۱. رک: روضات الجنات ۲۱۸/۱، حبيب السیر ۲۰۰/۳.

۲. مقامات جامی، ورق ۴۰ - الف. ۳. توره: آداب، آئین، رسوم.

۴. همانجا ورق ۸۲ - ب.

شرع و دین را بهانه آزار	کرده در کوی و برزن و بازار
بَرَد از شرع مصطفی رونق	کار باطل کند به صورت حق
تا دهد وایه طبیعت دست	می‌کند پایه شریعت پست
شرع از او، او ز شرع بی‌بهرست	میر بازار و شحنة شهرست
قند را شیر ریخت در شوره	شرع را تیره ساخت از توره
شد زسمیش بلند پایه کفر	کرد اسلام را وقایه کفر
ساخت یکسان ز نفس شورانگیز	دین حق را به توره چنگیز

به هر حال، از دیگر فوایدی که از این اثر باخرزی بدست می‌آید رواج فلسفه‌ستیزی است در میان دانشمندان خراسان. من در این گفتار وارد بحث فلسفه‌ستیزی در تمدن اسلامی نمی‌شوم، اما ذکر این نکته را لازم می‌دانم که فلسفه‌ستیزی دانشمندان جهان اسلام یک امری ناخودآگاه، سطحی و کم‌عمق و یا از روی حق نبوده است، به عکس امری بوده است آگاهانه، و وجوه آن به آیین و به اسلوب، به طوری که توجیهات فلسفه‌ستیزان را می‌توان در ستیز آنان با یونانی‌مآبی، طرح جنبه‌های تشریعی و سیاسات مدن و گاه توأم با غرضها و مرضهای سیاسی و خشکیت و عصبیتهای برخاسته از پسندها و ناپسندهای فردی و اجتماعی تحلیل و تعلیل کرد.^۱

می‌دانیم که فلسفه‌ستیزی در خراسان پیشینه تاریخی دارد، پیشینه دیرینه؛ اما آنچه در خصوص این موضوع، نگاشته باخرزی عنوان می‌کند به این لحاظ مهم است که ما از سده هفتم تا سده دهم یعنی روزگار روزبهان خنجی در زمینه فلسفه‌ستیزی خراسانیان^۲، فترتی می‌بینیم و این فترت و دو قرن سکوت و ستیز نکردن با فلسفه در خراسان، امری طبیعی نمی‌نمود، اینک با توجه به مقامات جامی، گزارشی ارزشمند از فلسفه‌ستیزی در خراسان سده‌های هشتم و نهم هجری بدست می‌آید که آن خلأ و جایگاه خالی را در مطالعات تاریخی ما پُر می‌کند. به هر

۱. در این خصوص نگارنده کتابی فراهم کرده است به نام «فلسفه‌ستیزی در تمدن اسلامی» که امید است روزی به چاپ برسد.

۲. او در سلوک الملوك دلائل و شرایط فلسفه‌ستیزی را به عنوان دستورالعمل در آئین کشورداری مطرح کرده است.

حال، از گزارش باخرزی برمی‌آید که گروهی از واعظان و مدرّسان مشهور هرات مانند سید اصیل‌الدین واعظ و اتباع و اقران او در قدح و سرزنش علوم فلسفی و فلاسفه سخن می‌پراکنده‌اند و این ستیز را سوای جنبه علمی آن - که در نظر داشته‌اند - وجه اجتماعی نیز می‌داده‌اند.^۱

جنگ و ستیزهای مذهبی خراسان نیز از مسائلی است که از مطاوی این نگاشته باخرزی با صراحتی بیشتر از آنچه در مآخذ و مؤلفات معاصران او مطرح شده است، بدست می‌آید. این ستیزه‌نگیها بیشتر در میان شیعیان و حنفیان خراسان مطرح بوده است بطوری که چون در این دوره، شیعیان مجالکی و فرصتکی برای عنوان کردن آراء و عقایدشان بدست آورده‌اند و می‌کوشیدند تا بر منابر وعظ و اجتماعات دینی در خراسان پاره‌ای از حقایق و مسلمات واقعات تاریخی را گوشزد کنند، اما آن‌چنانکه از مقامات مورد بحث برمی‌آید با همه استقبالی که خراسانیان از طرح این‌گونه مسائل می‌کرده‌اند، عده‌ای از دانشیان حنفی، با عصیبت تمام چنگ به دامن نامبارک تیمورزادگان فرامی‌زده‌اند و با زور داروغگان و محتسبان و شاهزادگان تیموری دهان واعظان و خطیبان شیعه را می‌بسته‌اند و به تبعیدشان حکم می‌کرده‌اند و... بگذریم.^۲

این‌گونه ستیزه‌جویی و ستیزه‌رویهای مذهبی و فرهنگی در خراسان سده نهم هجری، تنها در میان اهل شرع و فلسفه‌جویان و مخالفان آنان وجود نداشته، بلکه به عرفان نیز سرایت کرده بوده است. همین اثر باخرزی حکایت از آن دارد که اولاً در خراسان قرن هشتم و نهم هجری دوگونه عرفان و تصوف وجود داشته است: یکی گونه رسمی آن، که مشایخ آن از زمره نقشبندیان بوده‌اند و از عامه، دیگری گونه غیررسمی آن، که مشایخ آن بیشتر از عارفان معارف ولایت بوده‌اند و از خاصه. گونه نخست عرفان در این دوره از پشتوانه حکومت تیموری برخوردار بوده است و گونه دوم از حمایت مردم. به همین جهت است که در مقامات جامی، باخرزی هزار و یک

۱. مقامات جامی، ورق ۶۵ - الف، ب.

۲. تفصیل این مطلب را در مقامات جامی، اوراق ۸۰ - الف، ۸۲ - ب می‌توان دید و این کتاب به لحاظ این‌گونه مطالب می‌تواند یکی از موثق‌ترین و روشنی‌ترین مأخذی باشد برای نوشتن تاریخ تشیع در عصر تیموری.

نوع اتهام به سید محمد نوربخش وارد می‌داند و او را از «شِرْ ذمه قُتّاد»^۱ محسوب می‌دارد و...

ثانیاً از همین اثر بحاصل می‌آید که آنچه از عرفان اسلامی در این دوره در خراسان شیوع داشته و همه گیر و شاید واگیر شده بوده، آراء عرفانی ابن عربی بوده است آن هم به گونه‌ای که عده‌ای او و پندارهایش را می‌شناخته‌اند و بسیاری هم ابن عربی مآب بوده‌اند. و از عجایب آن روزگار در این خصوص آنکه ابن عربی مآبی حتی در میان فقیهان و مدرسان و شاهزادگان تیموری هم مشهور و معمول بوده و گاهی در مجامع آموزشی یا در مجالس درباری مثلاً بحث «ایمان فرعون» بر پایه نقد و نظر ابن عربی مطرح می‌شده و در میان متصوفان درباری و فقیهان حکومتی پرخاشها و تهمت‌هایی می‌رفته و نقارهایی بوجود می‌آمده است.^۲

روشن است و شاید روشنتر از هر روشنی، که این‌گونه به عرفان پرداختن‌ها، چه حاصلی دارد و حوصله کی و کپها را پر می‌کند و چه بندهایی را که عرفان عاشقانه خراسان قرن‌ها پیش بریده بود و به دور افکنده بود بر دست و پای جان و تن آدمی می‌بندد. آری عرفانی از سنخ عرفان درویش چشمه مالان که باخرزی می‌نویسد: «مقارن آن امور [یعنی وقتی که سلطان حسین میرزا به سلطنت رسید] درویش چشمه مالان روی رأی خطا از صواب گردانیده، کلمات غریب از قبیل مضحکات القا کرد بر این وجه که این جوان صاحبقران (سلطان حسین میرزا) خلعت خلافت از برکت التفات ما پوشیده، به تصور آنکه نتایج گرامی بر ترتیب مقدمات آن مترتب گردد، و از جمله مبلغ پنج هزار دینار به زبان موهبت و احسان گوشزد زمره درویشان ما نمود و بر مقتضای وعده کریمه با وجود مبالغه بلیغ به ابلاغ آن وفا نفرمود، ما نیز بعدالیوم ذات شریف او را به هیچ حال از آسیب عین الکمال محافظت نمی‌نماییم و در سوانح اوقات گرانمایه او بر تلاوت و اذکار مواظبت نمی‌فرماییم».

«و در آن ولا سید مجذوب نقش - که از مشهد مقدّس به مدینه هرات آمد - و دعوی مقام کشف می‌نمود، اگرچه به رغم ارباب خبرت بر زیاده از کشف عورت قادر نبود روزی در عین انقلاب خاطر از قلّت التفات سلطانی به دریافت صحبت او همین طرز کلمات - (یعنی همان‌گونه که درویش چشمه مالان در بالا گفت) بر زبان

۱. ورق ۶۷ - الف.

۲. مقامات جامی، ورق ۷۲ الف - ۷۵ - ب.

هذیان گوی می‌گذرانید تا عالیجناب مملکت پناهی (یعنی امیر علیشیر نوائی وزیر) در جواب شطحیات او بر زبان فصاحت نشان فرمود که چون خدمت^۱ شما را قوت تصرف در مهمات سلاطین، و اختیار عزل و نصب پادشاهان روی زمین داده‌اند چرا به نفس نفیس خود مباشر این شغل خطیر نمی‌گردید تا در نسق جزئیات خود به افاضت عطیات ایشان مزید احتیاج و استظهاری نباشد!^۲.

آنچه درباره مقامات جامی از باخرزی نوشتیم از صد یکی، بلکه از هزار یکی بیش نیست، فوایدی که از این اثر مثلاً در خصوص تاریخ پیدایش مزار بلخ و علت انتساب آن به امیر مؤمنان امام علی (ع)، و دهها نکته سیاسی، فرهنگی و نظام اداری و اجتماعی بحاصل می‌آید، تحقیقات مربوط به خراسان‌شناسی را سخت مفید است و کارا، و به همین جهت باید از برخی خزعبلات آن چشم پوشید و به تصحیح و انتشارش اهتمام کرد.

III

دومین اثر موجود از باخرزی - که به اعتبار خراسان‌شناسی حائز اهمیت فراوان است - منشأالانشاء است یعنی مجموعه منشآت و نامه‌ها و نشانها و فرمانهای حکام و سادات و فضلا و مدرسان و مشایخ و محبت‌نامه‌ها و عزانامه‌ها و وقفنامه‌ها و لوح مزارها و دیباچه‌هایی که به هنگام تصدی دیوان ترسل به دستور حکومتگران وقت نوشته، و سپس شاگرد او ابوالقاسم شهاب‌الدین احمد خوافی آنها را در سه «فقره» تبویب و تدوین کرده و به نام مزبور خوانده است.

در فقره نخست منشأالانشاء دیباچه‌هایی است که باخرزی بر آثار و نگارشهای دیگران نوشته بوده است. این دیباچه‌ها به لحاظ کتابشناسی عصر تیموری بسیار ارزشمند می‌نماید و از طریق همین دیباچه‌هاست که به شهرت و کاربرد پاره‌ای از آثار آن روزگار پی می‌بریم و یا از نام و نشان آثاری آگاه می‌شویم که امروزه نسخه یا نسخی از آنها شناخته نیست. هم این دیباچه‌ها حکایت از آن دارند که دیباچه‌نویسی در خراسان عصر تیموری، ادبی از آداب کتاب‌سازی تلقی می‌شده است هرچند که پیشینه دیرینه آن مخفی نیست.

۲. مقامات جامی، ورق ۹۳ - الف.

۱. خدمت: حضرت، جناب.

باری، از این دیباچه‌ها - که به لحاظ کتابشناسی خراسان عصر تیموری درخور توجه است یعنی نگارشهای مقبول و مشهور آن عصر را نشان می‌دهد - می‌توان به دیباچه‌هایی اشاره کرد که باخرزی بر اربعین حدیث مولانا عبدالجمیل، لطایف و ظرایف خواجه حسین بن نظام‌الملک، تحفه ادوار [خدا] دادبن محمد عودی، وجع المفاصل، تشریح عبدالرزاق طبیب، دیوان صفائی، دیوان ضیائی و حمامه نامه مولانا منصور مصور نوشته است.^۱

در همین فقره نخست منشأالانشاء ضبط‌هایی است متضمن ظُهور بعضی از نسخه‌های عصری تیموری، که باز هم به اعتبار نسخه‌شناسی تاریخی و شناخت آداب و پسندهایی که در خصوص مالکیت کتاب در میان خراسانیان یا خراسان‌نشینان آن روزگار رواج داشته، حائز اهمیت فراوان تواند بود.^۲

از نکته‌های درخور تحقیق که از این نگاشته باخرزی بحاصل می‌آید، مواردی است مربوط به تاریخ تشیع در خراسان عهد تیموریان. می‌دانیم که تایخ تشیع در روزگار تیموریان می‌بایست پی گرفته شود، کاری که تاکنون دنبال نشده است. آثار باخرزی، چه مقامات جامی و چه منشأالانشاء، به خاطر وضع و موقف تشیع خراسانیان و خراسان‌نشینان در ایام دولت تیموریان مبین نکته‌هایی است که نمی‌توان از طریق دیگر نگارشهای عصری به آنها دست یافت. به هر حال بطور ضمنی از این اثر باخرزی برمی‌آید که تیمورزادگان می‌کوشیده‌اند تا رتق و فتق امور مناطق شیعه‌نشین را به دانشمندان، فقیهان و محتسبانی واگذارند که نسبت سیادت آنان محرز باشد و هم پیوند آنان به خاندان پیامبر (ص) مسلم بنماید. چنانکه در ۸۶۸ ق شیخ حسین بن مرتضی، بر اثر فرمانی که شجره سیادت او را دربردارد امور مردم مشهد و توس را بعهد می‌گیرد^۳ و شرف‌الدین درویش حاجی که «من‌المهد الی اللحد آتش شوق و محبت منتسبان دودمان رسالت برافروخته و کباب‌وار بر سر بازار ارادات دل بی‌غل به داغ نیاز و اختصاص اهل بیت امامت سوخته» امور مربوط به چراغانی و سفره‌گستری و فراهم آوردن اسباب نوازش دوستداران اهل بیت (ع) را احتمال می‌کند^۴ و معزالدین شیخ حسین - از شیعیان دانشی و مشهور قرن نهم - برای

۱. ر.ک: منشأالانشاء ۲۱/۱-۵۰.

۲. ر.ک: همانجا ۵۱/۱-۶۵.

۳. همانجا ۶۸/۱-۷۴.

۴. همانجا ۷۵/۱-۷۷.

رسیدگی به امور محتسبان مشهد رضوی مقرر می‌شود و پس از آن به منصب احتساب «ولایات خراسان» نصب می‌گردد^۱ و براساس فرمانی خواجه ناصرالدین ضیاءالملک جامی از سادات ترمذ و منسوبان به خاندان احمدی تدریس در مزار منسوب به امیر مؤمنان علی (ع) را در بلخ اقبال می‌کند^۲ و سید افضل‌الدین محمد موسی از شیعیان دانشمند قرن نهم به تدریس در آستان قدس رضوی گماشته می‌شود و...^۳

نیز به مدد همین اثر باخرزی می‌توان نکته‌ها و اشاره‌هایی را که وی در زمینه عرفان خراسان در سده نهم هجری در نگاشته پیشینش آورده است تکمیل کرد. مثلاً همچنانکه در نقد و نظر پیرامون مقامات جامی گفته شد عرفان و تصوف در خراسان قرن نهم دو وجه متمایز از هم داشته است: وجه رسمی و درباری و وجه مردمی و غیررسمی. مسلم است که شیوه‌ها و پسندهای عارفان رسمی با عارفان معارف ولایت در تعارض و تقابل بوده است زیرا وقتی که دولتمردان تیموری اموال و املاک شیخ باباحسن خوشمردان را - که عارفی رسمی بوده است - از مالیات معاف می‌کرده‌اند^۴ و آنگاه مسافرت شاه قاسم انوار را - که از عارفان معارف ولایت بوده است - بسته به «نشان و فرمان» سلطان و محتسبان می‌دانسته‌اند^۵ و یا وقتی که مقام تحصیل شیخی خانقاه‌ها را برپایه فرمانی و منشوری به فلان عارف رسمی تفویض می‌کرده‌اند^۶ و آنگاه به لنگر قاسم انوار - که جایگاه مردم بی‌غل و غش روزگار بوده است - به چشم حسد می‌نگریسته‌اند^۷، پیدایش تقابل و تعارض امری غیرمترقبه نمی‌نماید.

وضع هنرهای اسلامی و محلی رایج در خراسان سده نهم و نکته‌های مربوط به ارباب هنر آن روزگاران از دیگر فواید اثر مورد بحث باخرزی است. چنانکه این اثر اولین و آخرین نگاشته‌ای است که نام مجنون رفیقی هروی، صاحب رساله‌های مشهور در خوشنویسی را، ثبت کرده است: احمدبن محمود رفیقی متخلص به

۱. همانجا ۱۰۷/۱-۱۱۱ و قیاس کنید با مقامات جامی، که پیش از این به نقد جامی از همین شیخ

حسین خوارزمی توجه دادم. ۲. همانجا ۱۳۰/۱.

۳. ر.ک: همانجا، ۱۳۱/۱. ۴. ر.ک: همانجا، ۱۷۸/۱.

۵. ر.ک: همانجا، ۱۴۶/۱. ۶. ر.ک: همانجا، ۱۳۳/۱، ۱۳۷، ۱۴۱.

۷. ر.ک: جامی، نفحات‌الانس، ۵۹۳.

مجنون^۱. نیز از طریق همین نگاشته باخرزی است که به جزئیات مسأله تجدید تجلید مصحفی پی می‌بریم که توسط عبدالله بیانی مشهور به مروارید کتابت شده بوده است^۲ و از تأمل بر همین تألیف باخرزی است که می‌دانیم مال و ملک فلان هنرمند موسیقی‌دان از مالیات معاف شده^۳ و به فلان هنرمند خوشنویس چقدر وظیفه و مقرری می‌پرداخته‌اند تا به خطاطی و نسخه‌نویسی اهتمام کند^۴.

علاوه بر اینها، نکته‌هایی بیشمار در منشآت باخرزی هست که به لحاظ شناخت تاریخ اجتماعی خراسان در قرن نهم بسیار سودمند می‌نماید و ارزشمند. چنانکه بر اثر تأمل بر بعضی از نامه‌های باخرزی درمی‌یابیم که عده‌ای از خراسانیان یا خراسان‌نشینان در این دوره مُتَرَش بوده‌اند و به قول باخرزی «داعیه ریش تراشی» را «بر روی روزگار استمرار» می‌داده‌اند و قلندران نیز «محاسن سَنَت را از روی خود به چهار ضرب بدعت» می‌تراشیده‌اند. از اینرو باید که «سرتراشان و آیینه‌داران به حکم «لا تأخذ بلحیتی ولا برأسی» دست کوتاه کشیده داشته، نوعی عمل کنند که قصه تراشیدن ریش به درازی نکشد»^۵. و هم آنان که به «خونریزی حُم» می‌شتابند و «صراحی را به گریه می‌آرند» می‌باید قاضی و داروغه آنان را که «مستوره بنت‌العنب را بی‌حجاب می‌نمایند، حرمتشان بریزند»^۶.

و نیز، چون «بعضی حکام جابر جمعی مردم دین‌دار ابریشم‌کار را به تهمتِ عَلَتِ مَلَتِ دینِ یهودی مواخذت بلیغ می‌کرده‌اند و بعد از عقوبت مالایطاق اشتیاق به دین موسوی نموده‌اند و مبلغهای کلی برسم یلتوره و یوسون رشوت پاره‌ای از ایشان می‌گرفته‌اند... و گروه مسلمانان را به ضربِ عَنف تکلیف می‌نموده‌اند که به دینِ یهودی اقرار آرند...»، از این پس نه تنها ابریشم‌کاران مسلمان از یلتوره و یوسون معاف‌اند بلکه از یهودانِ ابریشم‌کارِ هرات نیز نباید به نام یوسون و توره چنگیری مالیات گرفت^۷.

این همه فواید و ارزندگی منشآت عبدالواسع نظامی باخرزی سبب شده است

۱. ر.ک: همانجا، ۱۳۱/۱.

۲. ر.ک: همانجا، ۱۵۶/۱.

۳. ر.ک: همانجا، ۱۸۶/۱.

۴.

۵. ر.ک: همانجا، ۱۵۹/۱-۱۶۰.

۷. ر.ک: همانجا، ۱۶۰/۱-۱۶۳.

که کاتبان و نسخه‌نویسان سده‌های نهم و دهم هجری نسخه‌هایی متعدّد از آنها کتابت کنند^۱ اما از هیأت جامع منشآت او که به نام منشأالانشاء شهرت دارد، فقط یک نسخه در کتابخانه خصوصی آقای رکن‌الدین همایونفرخ در تهران موجود است، مالک نسخه مجلّد اوّل آن را در تهران به سال ۱۳۵۷ به گونه‌ای بسیار بسیار ناخوش و با بی‌حوصلگی و شتابزدگی و بدخوانیها و غلط‌خوانیهای فراوان منتشر کرده است و جا دارد که متن کامل آن با تحقیقاتی مفصّل، تصحیح و تحشیه، و از نو به آیین و به اسلوب عرضه گردد. چنین باشد و چنین گرداند ان‌شاء الله تعالی.

۱. برای نشانی نسخه‌های آن رجوع کنید به: فهرست دانشگاه ۱۹/۲، ۲۸۰، نشریه ۴۷/۲، ۲۴۷، فهرست ادبیات تهران، ۴۵۱.

فیض منظوم فیاض (نگاهی به دیوان فیاض لاهیجی)*

از عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی ملقب و متخلص به فیاض (متوفی ۱۰۷۲ ق) دو گونه فیض فرهنگی بجای مانده است: یکی نگارشها و آثار کوتاه و بلند اوست در فلسفه، کلام و عرفان، که با همه ارزندگی آنها، تاکنون تصحیحات انتقادی از بعضی از آنها به عمل نیامده است.

دیگر فیض منظوم اوست که برآستی چون صدفی است پر از مرواریدهای گرانها، و از جمله بسیاری از ابیات او از شعرهای پیشرو و نو و تازه‌ای است که به لحاظ ساخت زبان و ساختارهای شاعرانه در خورِ نگرش و تأمل است.

بنابر مشهور، نخست چنین می‌نماید که لاهیجی به دلیل آنکه در پی مباحث فلسفی رفته و ستیزهای کلامی را جسته، و به فقه و اصول پرداخته است، شاید این همه توجه به علوم و فنون عصری، چشمه شعرش را خشکانده باشد، آخر بسیاری از شاعرانی که چون به جنبه‌های تحقیقاتی و علمی روی آورده‌اند، نمایه‌های تخیلی و موجهای زبانی و نغمه حروف و اصوات را فراموش کرده‌اند و هرچند «صاحب مضمون» بوده‌اند اما نتوانسته‌اند باران لفظ را - که روزنه‌های خیالشان را می‌بایست بنوازد - بوی کنند و... اما مطالعه دیوان فیاض لاهیجی این تصور مشهور را بی‌بنیان می‌نماید؛ زیرا او با همه تحقیقات علمی، شاعر نیز مانده است بطوریکه می‌توان گفت او یکی از خوبان و «هستایان» شعر و ادب فارسی در روزگار صفویان است و مطالعه و تحقیق در ادبیات عصر صفوی را فیض منظوم او نشانه‌ها دارد.

البته او شعر - اعم از نوع خبری، و خبر تخیلی و شعر ناب - کم سروده و

* - دیوان فیاض لاهیجی، به اهتمام ابوالحسن پروین پریشانزاده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.

مجموعه ده دوازده هزار بیت بیرون ریخته است که بدون شک یکی دو هزار آنها با توجه به سلیقه‌ها و پسندهای شعر و شاعری در سده یازدهم (و نه برپایه شناخت ما و روزگار ما از شعر) در سایه روشن تعریف شعر که ضبط «تخیل و تصویر» را نیز داشته باشد، می‌نشینند، استوار نشستنی. گویا خود از ارزش تخیل در شعر و ساختارهای شاعرانه دقیقاً آگاه بوده، و می‌پنداشته که به «دو مصرع» می‌توان «جهان دل را گرفت» و به مطلعی می‌توان شهرتی کسب کرد:

جهان دل به دو مصرع گرفت ابرویش

که صاحب سخن از مطلعی شود مشهور^۱

سروده‌های فیاض، رنگ و زنگ زمانه او را نشان می‌دهد، و این بجای خود صفتی است و ارزشی، در سنجیدن شعر و ادب روزگاران پیشین و پسین. او در عصری می‌زیسته است که ارزشها و پسندهای مذهبی و عقیدتی وطنش را به هویت استقلال رسانیده و نوای استقامت و ایستادگی در برابر هجوم فتنه‌انگیز ترک و اوزبک به‌مراه داشته است به همین جهت یک سوم دیوان او را قصایدی دربرگرفته بسیار شیوا و رسا و شاعرانه به معنی ساخت زبان و ساختارهای شعری در مدح اهل البیت علیهم السلام. این مداخل متضمن تفرلهایی است و مطلعهایی، که برآستی مدح فیاض را از مدحهای ناظمان و شاعران پیشین، مثلاً شاعران سده‌های پیشین چونان کسائی مروزی، حسن کاشی، ابن حسام خوسفی و دیگران ممتاز می‌دارد و این نیز از توانایی شاعر برمی‌خیزد که مضمونی یا ادبی دیرپا و رایج در قرون و اعصار را به روزگار خودش، به گونه‌ای بسراید که به روزگار خودش تعلق بگیرد و در مانده‌های روزگاران گذشته محو نگردد و ناشاخص نماند. بیائید برای تبیین این تعلیل از شعر خود فیاض یاری بگیریم. او مدح و منقبت امام حسن (ع) را چنین می‌آغازد:

بیا که شبیه قسم می‌دهد به عهد کن

که توبه بشکن، این بار هم به گردن من

به توبه دل منه ای دل که بت پرست شوی

بیا که بت شکن آمد بهار توبه شکن

اگر به دیده عرفان نظر کنی زاهد
 یکیست توبه پرستی و بت پرستیدن
 بیا به مکتب میخانه نزد پیر مفان
 که یادگیری از خویشتن سفر کردن
 به پیش اهل ولایت نماز نیست درست
 اگر ز شیشه نداری طریق خم گشتن
 بیار ساقی از آن باده‌ای که می دانی
 که بوی شیشه اوراست نشئه مردافکن
 که گرد عقل بشویم از دل و از جان
 غبار هوش فشانیم از سر و از تن
 خوشا شراب تماشا که جام جامش را
 ز راه دیده توان خورد نه ز راه دهن
 کسی که مستی دیدار دیده می داند
 که باده باده عشقست و غیر آن همه فن
 خدای داند و فیاض و ساقی کوثر
 که هرگز نشد از باده هوش تر دامن...^۱

با این تغزل زیبا، که شاعر شراب طهور را قصد کرده است و توبه پرستان را نقد - که در بند توبه مانده‌اند و هی توبه می‌کنند و نمی‌رهند - به شناسه‌های عبرت‌انگیز امام حسن (ع) آن را پیوسته است چنانکه خواندنی است، پس بخوان آن را، خواندنی نیکو، و تأمل کن تأمل کردنی.

گفتنی و صدالبته شنیدنی است، که فیاض در قصاید مدیحش، نه تنها با بال عرفان پریده، بلکه او در تغزلها و گاه در لابلای «منقبت‌نامه» هایش، انتقادهایی جانانه‌ای از اجتماع و طبقات مردم نیز عرضه کرده است که فیض منظومش را به اعتبار نکته‌های عصری نیز درخور مذاقه ساخته است. به این چند بیت که در قصیده مدیح مربوط به حضرت مهدی قائم آل محمد (عج) آورده است، بنگرید:

تا بکی غافل توان بودن ز مکر روزگار
 الحذار ای خفتگان زین خصم بیدار الحذار
 قسمت میراث خوارانست آخر مالتان
 ای خداوندان مال الاعتبار الاعتبار
 قالتان حاصل نداده جز نزاع و جز جدل
 ای خداوندان قال الاعتذار الاعتذار
 زین هواهای مخالفتان نشد دل هیچ تنگ
 زین املهای مقابلتان نشد جان هیچ تار
 جای دل گویا که دارد سنگتان در سینه جای
 جای جان گویا به قالبتان دخانست و بخار
 پُر به دولتشان منازید ای که اهل دولتید
 کامد این دولت شما را از دگرها در کنار
 دولتی وامانده از چندین چو خود بیدولتان
 لقمه‌ای پسمانده از صد همچو خود مردار خوار
 ای عجب‌تان مر شما را زین نیاید هیچ ننگ
 وی عجب‌تان زین نباشد مر شما را هیچ عار
 از برای جیفه عوعو تا بکی همچون کلاب
 بر سر مردار تا کی چون کلاغان قار قار
 تا بکی خواهید بودن همچو گاوان خوش علف
 تا بکی همچون خران خواهید بودن بی فسار
 آخر آدم چند باشد همچو گاوان و خران
 آخر از تخم ملک تا چند دیو آید به بار...

و به این گونه اصناف رسمی روزگارش را تنقید می‌کند:

گر امیری در زحیری از وکیل و از وزیر
 ور رعیت خاک بر سر هرچه داری رو بیار
 ور سپاهی، گاه مرکب کن گرو، گاهی یراق
 چون فتد کاری به دشمن جان بده عذری میار

قرب شاهان را چه گویم هان در آتش رو مسوز
 دل به درد آید مگیر و سر به شور آید مخار
 مقتدایی را چه گویم هان عصا و هان ردا
 جبه بار صد جمل دستار بار صد حمار
 بهر چه، بهر شکار این سگان پرفساد
 بهر چه، بهر فریب این خران بی فساد
 من گرفتم عالم از تو، کو خوشی کو دلخوشی
 با هزاران اضطراب و با هزاران اضطراب
 اما اینها :

حیف باشد عشق و این آلوده مغزان خسیس
 ظلم باشد آتش سوزنده و این مشت خار
 جای دارد گر زبان فرسایدم در شکر عشق
 شکر صیقل می‌کند آینه زنگار دار
 عشق اگر داری ترا از رهنان دین چه بیم
 عشق اگر داری ترا با رهبران دون چه کار
 تا بکی دربند عار و ننگ باشی عشق ورز
 تا رهاند مر ترا از عار و ننگ ننگ و عار
 عشق گوی و عشق جوی و عشق دان و عشق خوان
 عشق پوش و عشق نوش و عشق باش و عشق بار

آری، شاعری که شعرش تغنی شاعرانه خود را داشته باشد، وقتی دردهای رایج را هم به عشق برساند، عشق را می‌پوشد، و می‌پوشاند، عشق را می‌نوشد و می‌نوشاند، خود عشق است و دیگران را به عشق بودن راهنمون می‌شود و به عشق باریدن و عشق... از این پس فیاض به رجعت حجت (عج) می‌پردازد به این گونه؛ اما پیش از آن:

داغ از این دانشوران دین پرستانم که نیست
 دین و دانش را از ایشان غیر ننگ و غیر عار
 تخم دین کارند و حاصل غیر دنیا هیچ نه
 دانه دانش فشانند و نه غیر از جهل بار

مشت این تن پرورِ مردم در مردارِ خوار
 کار دنیا زین سفیهانِ خود آرا هرج و مرج
 کار دانش زین تبه‌کارانِ رعنا خوار و زار
 امت دجال پرکرد این جهان را حیف حیف
 جای مهدی خالی و پیداست جای ذوالفقار...
 ذوالفقار شاه مردان برکشد چون از نیام
 خوش برآرد از نهاد دشمنانِ دین دمار
 برفتد رسم دورنگی در میان خاص و عام
 پرده‌ها را جملگی پیدا شود یک پرده دار
 دانه‌های مختلف از یک زمین گردند سبز
 نخلهای مفترق در یک هوا گیرند بار
 نغمه‌های ناملایم یک نوا آید به گوش
 سازهای ناموافق را شود یک رشته تار
 هست با این دین فروشانش نخستین داروگیر
 هست با این نافقه‌پهانش نخستین کارزار
 باد قهرش بکند از بیخ این مشت حشیش
 موج تیفش در ریاید همچو سیل این مشت خار
 درنوردد از نظر طومار این وهم و خیال
 پاک سازد صفحه هستی ازین نقش و نگار
 تا برآید آفتاب دین زابر ارتیاب
 تا شود در گرد کثرت عین وحدت آشکار
 گردد از بس انتظام خلق در عهد خوشش
 جمله عالم یکی شهر و درو یک شهر یار...^۱

این‌گونه ابیات در قصیده مورد بحث و در دیگر مدایح و مناقب فیاض به فراوانی و انبوهی یافت می‌شود و هرچند برخی از آنها پاره‌ای ابیات سیف فرغانی را

به یاد می اندازد^۱. اما مسلّم است که اینها را که آوردیم و خواندید درد عهدِ فیاض را می نمایند و رنگ و بسوی و خلق و خوی فیاضانه دارند. دیگر ابیات این «منقبت نامه»ها را خود بخوان و خوش بخوان، نه آن گونه که خوشخوان شوی. آن چنانکه خوش فهم گردی، فتأمّل، تأمل کردنی! اما راستش را بخواهید دریغم می آید که ابیاتی دیگر از این گونه عطاهاى شاعرانه فیاض را نقل نکنم، بیهایی از همین قصاید او، مصراعهایی که هریک به مثابه ابرویی است و چشمی دیوان فیاض را با کرشمه ها در زبان و عشوه ها در اشارتهای شاعرانه.

— همچون زنان فریفته رسم و عادتى

ای چادرِ رسوم به سر، مردیت کجاست

— از طراوت ریشه گیرد ناله در سطح هوا

وز رطوبت آب گردد نغمه در شریان تار

— ز ناتوانی از خویش می روم چو نسیم

ز ضعف چون نفس غنچه می شوم تسلیم

— چو آفتاب خورد غوطه آسمان در نور

گر از تفاع پذیرد ز درگه تو غبار

— ز شرم غنچه چمن داغ بود و بلبل داغ

تو آمدی و گشودی نقاب خنده گل

— هزار خانه گِل سر به چرخ سود ولی

کسی خرابه دل را نمی کند معمور

— جنون عشق بر آراست خوش به سامانم

نمی توان به زبان از کس انتقام کشید

— که در هوا سخن سخت می شود هموار

بسست ای فلک، آزار بیدلان تا چند

— ز توسنی نشدی خسته پاره ای هموار

۱. قیاس کنید با دیوان سیف فرغانی (ص ۹) نسخه دیوان درد سترسم نبود! خود بجو و خود بخوان و خود قیاس کن، از ما مگیر.

چرا برای غم انگشتی ز زر نکنم
 - تنم که زرد و ضعیف و دوتاست از غم یار
 در سراپای تو یک موبی ادای خسن نیست
 - پای تا سر در نکویی انتخابی انتخاب
 مستی مدام جام هوس می دهد مرا
 - گردم زخم به دست عسس می دهد مرا

می دانیم که فیاض در گرماگرم و غلبه شعر سبک هندی می زیسته است اما آیا می توان او را یکی از شاعران حوزه سبک مزبور محسوب داشت؟ این سؤالی است که نه تنها به خاطر شناخت شعر فیاض، بلکه به جهت شناخت سبک هندی در شعر فارسی و در قلمرو زبان فارسی جای تأمل دارد. مصحح در مقدمه خود از این مسأله خیلی شتابزده گذشته است او در مورد همه دیوان و همه قالبها و سخنهای شعر فیاض نوشته است: «سبک فیاض، سبک معمول و رایج زبان او یعنی هندی است لکن نه آن هندی مقلد با مضامین پیچیده که بیشتر معاصرین او سعی در سرودن چنان اشعاری داشتند و مورد مخالفت سخن سنجان دوره های متأخر قرار گرفتند بلکه بسیار ملایم، با محتوایی پر از توصیف و تشبیه»^۱. و این یک «کلی گویی» صرف است در مورد دیوان فیاض، یا دیوان هر شاعری دیگر. درست است که فیاض شعر هندوانه را می شناخته و با آثار و نام و نشان هندو سخنان آشنایی داشته و در غزلهایش از آنان یاد کرده است. مثلاً از طالب آملی:

به یاد طالب آمل چو چشمی تر کنم فیاض

به ایران رسم گردانم هوای برشکالی را^۲
 و با صائب تبریزی ظاهراً آشناییش شگرت و پیوسته تر بوده و مصاحبت او را آرزو می کرده است:

خدا روزی کند فیاض چندی صحبت صائب
 که بستانیم از هم داد ایام جدایی را^۳

۱. دیوان فیاض، مقدمه مصحح، سیزده.

۲. همانجا، ص ۱۴۷، برشکال - در هندوستان به هندی موسم باران را گویند.

۳. همانجا، ص ۱۴۹.

و کباب مصرع صائب شدن را دوست می داشته است:

کباب مصرع صائب توان فیاض گردیدن

که از بوی کباب افتد به فکر زخم نخجیرش^۱

با اینهمه به هیچ عنوان نمی توان سراسر دیوان او و جمیع سخنها و قالبهای شعری او را «شعر سبک هندی» تصور کرد، چنانکه در قصیده ها، مثنویها، ترجیع ها، ترکیب ها و قطعه ها و رباعیهای او به ندرت می توان بیتی یا مصرعای دید که رنگ و بوی ساختارهای شاعرانه و ساختهای زبانی هندوسختان داشته باشند، در این گونه بیتها و مصرعها و یا ساختمانهای قافیه ها و ردیف ها هم ساختارهایی از تخیل و گونه هایی از زیبان و بیان دیده می شود که می توان آنها را از گونه ایرانی سبک هندی بشمار آورد که پستر از این به آن خواهم پرداخت. مثلاً در قصیده ها به ندرت می توان چنین بیتهایی دید:

— کنون که دامن من پر ز سنگ طفلانست

خرد به راهم از آیین می کشد دیوار

— بوی کباب دلم مغز جگر می خورد

هان به حدیثم مباد گوش کسی آشنا

— چون لب ساغر آفتی گردید بر خورشید می

چهره ساقی شفق گون گشت از عکس شراب

البته این، امری است طبیعی، زیرا «خیالبندهای نازک» و بطوری کلی شناسه های سبک هندی بیشتر در غزل فارسی دیده می شود. و غزل نیز در میان شاعران سبک مزبور عموماً غلبه دارد بر دیگر انواع و قالبهای شعری. از اینجاست که حتی در مثنویها و قصیده های شاعرانی چونان بیدل دهلوی هم ساختارهای نازک و گاه غامض شعر هندوانه نادر است و کمیاب، تا چه رسد به شاعرانی مانند فیاض، که با ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه برخاسته از محیط شبه قاره نفّس نکشیده اند.

وقتی سبک غزل فیاض یا بطور عموم طرز سخن منظوم او و اقوان او را با قید

نسبی «هندی» مقید می کنیم، می بایست دو نکته را در نظر داشته باشیم:

یکی اینکه هیچگاه یک سبکِ مشخص سخنوری با شناسه‌ها و ویژگی‌های معینی در قلمرو یک زبان عمومیت مطلق و شمول مسلّم بدست نمی‌آورد، البته گستردگی قبول یک سبک سخنوری در حوزه جغرافیایی یک زبان می‌تواند به عنوان یک ارزش تلقی شود، اما اطلاق مطلقیت در کارکرد یک سبک سخنوری در گستره جغرافیایی یک زبان، تصویری است واهی، و پنداری است ناشی از ناآگاهی. به همین دلیل است که در غزل‌های آذریگدلی وجوه و شناسه‌های شیوه هندی نشان داده‌اند^۱، درحالی که او یکی از سران بازگشت ادبی محسوب است و درباره طرز هندی بصراحت گفته است: «به زعم فقیر یا کسی فهم معنی کلام ایشان (شاعران هندوسخن) ندارد یا کلام ایشان معنی ندارد.»^۲ عکس این مسأله را نیز می‌توان دید چنانکه بعضی از شاعران پیرو شیوه هندی در دوره بازگشت یا کودتای ادبی که مذیل سخنوران طرز هندی بوده‌اند، از گونه خراسانی و روش منحرف آن‌گونه - که توسط بازگشتیان مطرح شد - متأثر بوده‌اند. در دیوان فیاض نیز سوای قصاید و مثنویات او، بلکه در میان غزل‌های او، نمونه‌هایی از غزل می‌بینیم که اصلاً و ابداً وجوه شیوه هندی را در آن نمی‌یابیم. به این غزل او توجه کنید:

گر تو پنداری بتان را بیوفتایی نیست هست
 ور بگویی در میان رسم جدایی نیست هست
 گر گمان داری که خوبان را غم دل هست نیست
 گر گمان داری که هجران کمتر از مرگست نیست
 ور بگویی کز اجل بدتر جدایی نیست هست
 گر گمان داری که عشق از پارسا دورست نیست
 ور بگویی عشق مرگ پارسایی نیست هست
 گر گمان داری که هرچند آفتاب انوری
 بی جمالت چشم ما بی‌روشنایی نیست هست
 گر کسی را این گمان باشد که گمراه ترا
 با وجود گمراهی صد رهنمایی نیست هست

۱. رک: م، امید، عطا و لقای نیمایوشیج، ص ۴۷۲.

۲. آتشکده آذریگدلی، به کوشش حسن سادات ناصری ۴۶۴/۲، به نقل از م. امید.

ای که گفتی بهترست از دیگران فیاض ما
ور گمان داری که کمتر از سنائی نیست هست

نکته دیگر این که شیوه و سبک هندی را در شعر فارسی و در قلمرو جغرافیایی زبان فارسی، می‌بایست به دو گونه ممتاز و آشکار قسمت کرد. یکی گونه هندی سبک هندی، که متضمن ساختهای گونه فارسی شبه قاره است و مشتمل بر ساختارهای تخیلی و شاعرانه‌ای که با بینش و دیده‌وری برخاسته از محیط و طبیعت و آداب و عادات مردمان آن خطه برخاسته است. این گونه سبک هندی را در شعر فارسی شاعرانی ساخته و پرورده‌اند که هرگز در فضای محیط و قلمرو فارسی ایران نفوس نکشیده و با آداب و عادات و زایشهای محیط و طبیعت ایران یا آشنا نبوده‌اند و یا اگر آشنایی داشته‌اند آشنایی بوده است ناقص، و از طریق تماس و برخورد با ایرانیان مهاجر هندوستان. در همین گونه شعر هندی است که خیال‌بندی‌های نازک به خیال‌بافیهای کاذب تحویل شده و غموض و تعقید و عدم تناسب ساخت و محتوا فزونی گرفته است. این را هم بگویم که آنان که از این دسته سخنوران سبک هندی بوده‌اند هرچه کمتر به شعر سنائی و ناصر خسرو، فردوسی، عطار، حافظ، سعدی، مولوی و... توجه کرده‌اند، به ابتذال در لفظ و مضمون رسیده‌اند، به رغم سخنوران هندوسخن که گونه ایرانی را در طرز مشهور به هندی تشکّل و تشخیص داده‌اند.

گونه ایرانی شیوه هندی - که گونه ملایم و طبیعی شعر فارسی در پی سبکهای خراسانی و عراقی می‌تواند قلمداد شود - توسط شاعران و سخنورانی به بار نشسته که با سنتهای ماندنی زبان فارسی و با ساختارهای تخیلی برخاسته از طبیعت زیبا، گیرا و اما ساده و دلخواه گستره ایران زیسته‌اند. این دسته از شاعران شامل آن عده از شاعرانی هم می‌شود که به شبه قاره هندوستان مهاجرت کرده‌اند البته آنها که با ساختهای زبانی و ساختارهای شاعرانه موطن اول خود همچنان صمیمی مانده باشند. سخنورانی که این گونه شیوه هندی را دنبال کرده‌اند به قیاس با شاعران گونه هندی سبک هندی کمتر دچار ابتذال لفظ و مضمون شده‌اند و با آثار شاعران پیشین همچون فردوسی، سنائی، ناصر خسرو، باباطاهر، خیام، حافظ، مولوی، سعدی، کمال خجندی، و غیره و غیره بیشتر از هندوسخنان گروه اول بسر برده‌اند و گاه ابداع و تازه کاریهای آنان بر اثر همین گرایششان به شاعران پیشین، کمال گرفته است و

حتی بسیاری از آن تازه‌کارها از سوی سخنوران و شاعرانی که به شیوه نیمایی کار کرده‌اند، تازه‌هایی به آیین و به اسلوب تلقی شده و مورد تتبع و پیگیری قرار گرفته است.

این نکته را نیز در همین جا می‌اندازم: جنگ زرگری و زخم‌زبانی که میان سخنوران و ادیبان‌زاده و پرورده در شبه قاره هندوستان و اهل ادب و ارباب سخن - که زاده و پرورده ایران بوده‌اند - وجود داشته و این یکی آن دیگر، و یا آن یکی این را به فارسی ندانی و بی‌مزگیهای زبانی متهم می‌داشته‌اند و اینهمه در بعضی متون فارسی شبه قاره از جمله در نگارشهای سراج علیخان آرزو بصراحت انجامیده است، حکایت از همین دوگونگی و دوگانگی سنتهای زبانی و کلام تخیلی آراسته به فارسی هندی و فارسی ایرانی و تخیل طبیعی ایرانی و تخیل صنعتی هندی دارد. به هر گونه فیاض لاهیجی از زمره شاعرانی است که گونه ایرانی شیوه هندی را در شعر فارسی دنبال کرده است. از اینرو در غزل نیز که سبک سخن او را «هندی» می‌نامیم باید به تفصیل مزبور توجه داشته باشیم، چرا که او هرچند غزلهای هندوانه‌اش را به منزله «معراج خود» دانسته است:

عشق را پیغمبرم داغ جنون تاج منست
وین غزلهای بلند تازه معراج منست^۱

اما دقیقاً تناسب میان لفظ و مضمون را مطمع نظر داشته است و به ندرت در دیوانش بی‌مزگیهای زبانی و تعقیدهایی که ذوق خواننده را برنجانند، دیده می‌شود. آخر خود او از کسانی که جانب هماهنگی معنی و لفظ را رعایت نمی‌کرده‌اند به این زیبایی تنقید کرده است:

آمد به من از تو مصرعی چند بلند
دل را ز شکفتگی شکرخند بلند
اینست سخن به آنکه از کوچه لفظ
معنی زند از تنگی جا کند بلند^۲

نیز فیاض در غزل به مانند دیگر سخنوران ایرانی، که گونه ایرانی سبک هندی را در شعر فارسی تشخص داده‌اند، به اوستادان پیشین سخن بسیار توجه داشته است او

نه تنها خود را کمتر از سنائی می دانسته است^۱ و به یافتنِ فیض شعر کمال خجندی اعتنا داشته^۲، بلکه غزلهایی پرداخته که غزلهای «میان قافیه‌ای» مولوی جلال‌الدین بلخی را به یاد می‌آورد. به این غزل او توجه کنید:

رحمش نمی‌آید به من چندانکه می‌سوزم نفس
 من تنگتر سازم نفس، او تنگتر سازد قفس
 من خود فتادم از نفس، یک دم نگفتی: ناله بس
 مردم من ای فریادرس، آخر به فریادم برس
 در هجر آن روی چو مه، وز یاد آن زلف سیه
 در دیده می‌غلطد نگه، در سینه می‌پیچد نفس
 کس خود نمی‌داند کیم، حیران چنین بهر چیم
 من آنکه بودم خود نیم، چون من مبادا هیچ کس
 من رهروی‌ام ناتوان، وامانده‌ای از کاروان
 افتاده دور از هم‌رهان، گم‌کرده آواز جرس
 آن چین زلف مشکبیز، آن کاکل مرغوله ریز
 بستست بر من در گریز این راه پیش آن راه پس
 در وادی عشق و جنون، در من نمی‌گیرد فسون
 از خانه کی آید برون، ترسد اگر دزد از عسس
 هرچند در فقر و فنا، هستم غریب و بینوا
 با کس ندارم التجا، و ز کس ندارم ملتمس
 از بس که نالیدم چو نی وز بس که جوشیدم چو می
 گشتی تو ما را تا بکی، فیاض بس فیاض بس^۳

اما بیشتر از همه فیاض در غزل به خواجه شیراز تعلق خاطر داشته است. این گرایش او به حافظ از شش بار تبیی که نخستین غزل دیوان حافظ را کرده^۴، روشن می‌گردد، سوای آن او دقیقاً «رند» حافظ را مورد اعتنا داشته و چونان حافظ بر سر

۱. همانجا.

۲. فیض کمال خجندی یافته فیاض حیف مجال سخن که قافیه تنگست

۳. دیوان، ص ۲۶۶.

۴. ر.ک: دیوان فیاض، صص ۱۵۶-۱۵۸.

«واعظ» و بر کفل «زهد ریایی» می زند. بخوانید:

— رندی و چندین رعونت، شیخی و صدگونه عجب
چون شود هشیار کس اینجا شراب آنجا شراب
— بیشه ما عشق و رندی کار ماست
نیکنامی ننگ ما و عار ماست
— ما امانتدار عشقیم از ازل
آنچه گردون بر نتابد بار ماست
— واعظا کار تو بیهوده سرایست دام
این چه کارست که برداشته‌ای، کار کمست؟
— در میان رندی و زهد تو نتوان فرق کرد
خوش دگر فیاض درهم رفته حق و باطلت
— بیا ساقی و آتش در زن این زهد ریایی را
چو زاهد تا بکی سازم بت خود پارسایی را
— چو با زاهد نشینی پنبه‌ای در گوش هستی نه
زمنع عاشقی هر چند پر گوید تو کم بشنو
— دشمنی با اهل اسلام نه کافر دوستیست
ننگ می آید عزیزان زین مسلمانی مرا
— من از نازی که با مه داشت ابروی تو می گفتم
که با طاق بلندی می نهید صاحب کمالی را

با همه گرایشی که فیاض به غزل‌های حافظ داشته و بوی غزل حافظانه را بوی می برده است، در این مورد از این نکته نباید غفلت کرد که شباهتهای روزگار حافظ با عصر فیاض، به اعتبار زهد و آمیزش آن در نزد بعضی با ریا، و نیز به لحاظ رواج تصوف خشک و مبتذل و... مشترکات روح و روان آزادگان رند در چنین دوره‌های مشابه و مکرر، خواه ناخواه قربتهایی ایجاد می کند و همانندگیهایی. پس تأمل کن تأمل کردنی، و این مضمون‌های مشترک را در ساخته‌های زبانی و ساختارهای تخیلی فیاض بخوان که حافظانه نمی نماید:

— فریب رهبران شرع بیش از رهزنان آمد

نمی دانم که از ره برده باشد رهنمایان را
 - به فصل گل ز میم تویه می دهد زاهد
 کجاست شیشه که بی اختیار خنده کند
 - ذوق درد از ساغر می یار می باید گرفت
 دل پر از خونست و در ظاهر تبسم می کند
 - ما ندیدیم دل شاد و درین عالم تنگ
 خبری هست که وقتی به جهان شادی بود
 - درین معموره وحشت ندیدم گوشه امنی
 مگر امنیتی در زیر دیوار خطر باشد
 - ناموس حسن می رود از یک نگه به باد
 گر نشنوی زی زحیا می توان شنید
 - هزار مطلب سر سینه در کشاکش بود
 نگاه گرم تو ما را به گفتگو گذاشت
 - نه گلی در گلستان باقی نه برگی در چمن
 بلبلان شوری که سامان بهار از دست رفت
 - هزار مسئله شرح بیقراری را
 بدیهه سر زلفش جواب می آرد
 - در پی این رهبران رفتیم و گمراهتر شدیم
 از پی گم کرده راهان رهنما می خواستیم
 - مرا خدای به تر دامنان باده رساند
 به اشک گرم صراحی زدیده تر ساغر
 - گرچه چون خواب پریشان سربسر آشفته ام
 می توان کردن به زلف یار تعبیرم هنوز
 - شاگردی دلی کن و درس جنون بخوان
 وانکه هزار نکته به هر اوستاد گیر
 - تا چند مشق غمزه کنی ای ستیزه کار
 گاهی سواد خوانی دل نیز یاد گیر

آیا در همین ناحفظانه‌های فیاض بوی حافظانه نمی‌توان بویید؟ لالا^۱ من بنده که بوی حافظانه را در آنها می‌بینم و می‌شمم، نمی‌جویم، که این‌گونه بویها دیدنی است و شمیدنی، پس بشم، شمیدنی و ببین، دیدنی، و بخوان این دو بیت فیاض را در همین مایه، که به فرم و ساخت غزل‌های او پیوند دارد:

ز دل شوری که شعر طالب آمل برانگیزد

دگر فیاض جز از حافظ شیراز ننشیند^۲

یعنی دل شوری که غزل طالب آملی در دل فیاض برمی‌خیزاند فقط با غزل حافظ می‌نشیند و آرام می‌گیرد. پس روح حافظ این همه زیبایی به شعر فیاض ارمغان داده است. آری:

ز روح حافظم فیاض این فیضست ارزانی

که تربت تا ابد از فیض معنی باد پرورش^۳

و اتفاق را یک خاصیت مشترک در دیوان حافظ مبدع و فیاض متبّع هست، البته با فرقی میان ماه من تا ماه گردون، که اگر بخواهیم از دیوان فیاض با توجه به ارزشها و پسندهای عصری او گزینه‌ای فراهم کنیم، کم است غزلها و ابیاتی که به سادگی و سهولت بشود آنها را ترک کرد. چنانکه خودش هم چنین ادعایی داشته است؛ ببینید:

فیاض یک نظر که فکندی به دفتر

دیوان شعر من همگی انتخاب شد

بس است، بیشتر از این درباره‌ی وجوه و اسلوب و ساخت و شیوه سخنوری فیاض تصدیع نمی‌دهم و از خود فیاض می‌آموزم که:

مرا با این دل پُر هست فیاض

لبی همچون لب پیمانه خاموش

اما با این همه، افسانه‌ی چگونگی تصحیح و تنقیح دیوان فیاض لاهیجی همچنان باقی است. نخست باید از مصحح محترم که برای نخستین بار دیوان فیاض را اهتمام داشته و عرضه کرده است تقدیر کرد، زیرا پیش از اهتمام وی، ادب‌دوستان فقط به

۱. لالا در گونه فارسی هرات همان بَره مشهدیهاست، و هردو زیبا، و لالا زیباتر.

۲. همانجا، ص ۲۶۸.

۳. دیوان، ص ۲۴۴.

پاره‌ای از ابیات فیاض از طریق تذکره‌های عهد صفوی و قاجار دسترسی داشتند و هم متن جامع ساقی‌نامه^۱ او را برپایه تصحیح آقای احمد گلچین معانی می‌خواندند.^۲ اما این همه فیض منظوم فیاض را نمی‌شناختند. ولیکن گفتنی است که مصحح در تصحیح دیوان مورد بحث چنانکه خود گفته، از هفت نسخه خطی موجود در کتابخانه‌های ایران بهره جسته است. او در مقدمه‌اش از جزئیات چونی و چندی نسخه‌ها - که بعضی از آنها مانند نسخه شماره ۲۵۹۱ دانشگاه تهران و نسخه کتابخانه رضوی ارزندگی خاصی باید داشته باشند - یاد نکرده است^۳ و مهمتر این که در متن قصاید، غزلیات، رباعیات، ترجیع‌ها و مثنویها از ذکر این نکته غفلت کرده که فلان قصیده یا بهمان غزل و رباعی و قطعه در کدام یک از نسخه‌ها موجود بوده است و کدام یک از نسخ آنها را نداشته است و یا مثلاً اگر در فلان قصیده و بهمان غزل بیتی یا ابیاتی را یک نسخه نداشته و نسخه‌های دیگر داشته نشان نداده است. و این نکته‌ای است که به لحاظ تصحیح نسخ خطی دیوان فیاض حائز اهمیت فراوان است. چرا که هیچ یک از نسخ هفتگانه مورد توجه مصحح نسخه جامع نیست. به عبارت دیگر صورت مطبوع و چاپی دیوان فیاض لاهیجی از جمع هفت نسخه مورد استفاده مصحح بحاصل آمده است از اینرو چگونگی کمیّت نسخه‌ها خود به اعتبار تحقیق تاریخی در شعر فیاض ارزشمند می‌نماید و این که محقق تاریخ ادبی بتواند براساس چاپ حاضر، بداند که کدام بیت یا قصیده و غزل و رباعی مثلاً در فلان نسخه بوده است و در بهمان نسخه نبوده است.

نکته‌ای مهمتر از آن، این که مصحح جز در چند مورد معدود که ضبط نسخه یا نسخه‌ها را نتوانسته است تشخیص دهد، به اختلاف ضبطهای نسخ توجه داده و کار را براحتی یکسر کرده و همه آنها را به بهانه آنکه «مفید فایده‌ای» نمی‌دانسته و «بر حجم کتاب افزایش خسته‌کننده و ملالت‌آور تحمیل می‌کرده» ترک کرده درحالی‌که به قول خود او «اختلاف نسخه‌ها چنان [بوده] است که بیشتر دیوان را

۱. ر.ک: تذکره پیمانه، تهران، چاپ دوم ۱۳۶۸، صص ۴۰۰-۴۱۲ که متن ساقی‌نامه مذکور براساس چهار نسخه تصحیح شده، و آقای ابوالحسن پروین پریشانزاده نیز در تصحیح و تکمیل ساقی‌نامه فیاض (دیوان صص ۳۸۹-۴۰۱) به آن نظر داشته است.

۲. ر.ک: دیوان، مقدمه، چهارده - پانزده

درببر گرفته است»^۱.

بنده در اینجا قصد آن ندارد که در پیرامون ارزش و اهمیت اختلاف نسخه‌های یک اثر ادبی و غیرادبی به بحث بنشیند در جایی دیگر به ارزندگی ضبطهای نسخ متعدد آثار پیشینیان و متأخران تقریباً به تفصیل توجه داده است^۲ اما باید دانست که به بهانه‌هایی چون «افزایش حجم کتاب!» و یا «افزایش خسته‌کننده نامفید بودن اختلاف ضبطها» و نظایر این‌گونه پسندها نمی‌توان از یک آیین و هنجار تحقیق متون پیشین احتراز کرد. آخر ببینید در همین دیوان فیاض که مشتمل بر ۴۳۰ صفحه است به قطع وزیری و با حروف زیبا و درشت، اگر حتی پنجاه صفحه یا بیشتر از آن به نسخه بدلها اختصاص داده می‌شد و با حروف ریز در پای صفحه یا در پی متن می‌آمد، چه حجمی به کتاب می‌افزود، آن را از «جامع القصص»ها و «جامع الشتات»ها و تاریخهای عمومی و... حجیم‌تر و سنگین‌تر می‌کرد، البته که نمی‌کرد. وانگاه مسأله، مسأله پرحجمی و کم‌حجمی نیست، مسأله اختلاف ضبطهای نسخ خطی یک اثر - آن هم اثری ادبی و ذوقی - یک قانون است در تصحیح متون، و کسانی که از این قانون چشم می‌پوشند دست‌کم خوانندگان و محققان را به هیچ می‌گیرند و شاید از هیچ هم هیچتر. حالا بیاییم و یک قانون مسلم در تصحیح متون را نادیده بگیریم که ممکن است چندتا خواننده نامحقق و نادیب مثلاً نسخه بدلها را کار مصحح را به ضحکه می‌گیرند و می‌گویند چَخْ مَخْ؟ نه به خدا، رعایت یک قانون و یک آیین و ادب علمی از روی پختگی است نه مطابق ذوق و سلیقه خامی.

این نیز ناگفته نماند که اختلاف ضبطها در نسخه‌های دیوان فیاض از دو حال یا سه حال خارج نیست. بطور قطع بعضی از آنها - هرچند کم باشد - تغییرات و تصرفاتی است که از ذهن و ضمیر شاعر نشأت گرفته. بعضی دیگر هم از تصرفات ذوقی کاتبان نسخه‌ها برخاسته است. پاره‌ای هم اغلاط واضح صریحی تواند بود که بدست کاتبان بی‌سواد بر صفحات دیوان فیاض و یا هر شاعری دیگر نقش بسته است. اهمیت گونه اول اختلاف نسخ یا ضبطهای متفاوتی که به شاعر تعلق دارد روشن است. ارزش گونه دوم نسخه بدلها هم به دلیل آنکه نشان‌دهنده تاریخ ذوق

۱. همانجا، مقدمه، چهارده.

۲. رک: نقد و تصحیح متون، مشهد ۱۳۶۹، صص ۳۲۱-۳۲۲.

اهل زبان است در جای خود قابل اعتناست. و بی اعتنائی به آنها روا نیست. فقط گونه سوم یعنی ضبطهای نادرست مسلّم دور انداختنی است. با این بینش است که می توان اختلاف نسخ را سازواره ای خواند که بنابر طبیعت آثار ادبی و غیرادبی و نگارشهای کهن و دیرینه و یا نگاشته های متأخر امری یکنواخت نیست ولی بطور کلی باید در سازواره مذکور جانب تاریخ زبان، گونه های زبان، پسندهای مربوط به آیین نگارش، دگرگونیهای که احیاناً صاحب اثر انجام داده، تصرفاتی که متذوقانه یا عالمانه توسط کاتبان یا دیگران صورت پذیرفته و غیره و غیره را نادیده نگیریم و به آن همچنان بنگریم که به دیگر آداب و موازین فرهنگی می نگریم.

دور افتادیم، برمی گردیم به سرِ سطر. در چند سطر بالاتر، که در آنجا بهانه ها یا محترمانه بگویم اذله قویه مصحح محترم در نادیده گرفتن اختلاف نسخه ها، که یاد کردم و خواندید، حالا از مصحح گرانقدر می پرسیم: آیا در میان آن همه نسخه بدل نمی توان حتی چند ضبط اصیل جست که مثلاً از ضبطهای حافظانه فیاض باشد؟ و آیا پرگویی نمی شود که بنویسم آیا می دانید - که البته می دانید - همین چند ضبط حافظانه - که مثلاً فرضاً در متن مصحح شما رنگ باخته و یا گرگ هندوسختی دیده و از گله حافظانه برمیده - محقق را که بخواهید حضور حافظ و شعر شیرین او را در ذهن و زبان شاعران عصر صفوی و از جمله فیاض بجوید، چقدر مفید می آید و...؟ بگذریم.

نیز مصحح محترم در بخش قصاید - البته منقبت ها و مدحهای مربوط به اهل بیت (ع) ترتیب الفبائی نسخ را نادیده گرفته و این گونه قصیده ها را با توجه به تاریخ حیات آن بزرگواران - که درود خدا و رسولش بر آنان باد - مرتب کرده. که البته کاری است بسیار بجا و به اسلوب، اما ای کاش همین ترتیب را در خصوص دو قصیده مربوط به مدح و رثای ملاصدرا نیز رعایت می کرد^۱ و مدح را - که در زمان حیات ملاصدرا گفته شده - پس از رثای او - که مسلماً پس از مدح او سروده شده - نمی آورد. از همین گونه است ترتیب بی وجه مربوط به غزل ملامحسن فیض که به فیاض نوشته و غزل جوابیه فیاض به فیض، که مصحح تقدیم و تأخیر را در این مورد

هم رعایت نکرده است.^۱

بخش غزلیات ناقص دیوان نیز درخور تأمل است.^۲ معلوم نیست که این غزلیات را مصحح از کجا گرفته. آیا این غزلیات ناقص در نسخه‌ها آمده یا از تذکرها فراهم شده است؟ نمی‌دانیم چون مصحح یادآوری نکرده است، اما در این بخش به غزلی برمی‌خوریم (غزل ۶، ص ۳۴۰)، دارای پنج بیت، که بیت مقطع با تخلص شاعر همراه است. وقتی می‌بینیم که در متن غزلیاتی هست که پنج بیت دارند مثلاً غزل‌های شماره ۲۳۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۸، و چندین غزل دیگر، که همه ۵ بیتی است، نمی‌دانم چرا فقط یک غزل پنج بیتی از رمه فرار کرده و غزل ناقص خوانده شده است!

در همین بخش، این دو بیت: چون خوی دلیران زعتابم سرشته‌اند + همچون تبسم از شکرایم سرشته‌اند + شیخم ولیک شوخی طفلانه می‌کنم + کز رنگ و بوی عهد شبایم سرشته‌اند - غزلی ناقص خوانده شده و ظاهراً مصحح «شوخی طفلانه» کرده و رباعی را غزل گرفته است.

رسیدم به ته دیوان فیاض، این هم که هیچ‌گونه فهرستی ندارد! عیبی ندارد، محقق زبان و ادبیات فارسی، کاری دیگری که ندارد، دو سه هفته‌ای بنشینند فهرستی برای اعلام تهیه کند و فهرستی فراخ و دراز دامن هم برای واژگان و کاربردهای زبانی شاعر تدارک ببینند و با ایران چسب به پایان کتاب بچسباند، شاید هم بچپاند بهتر باشد. در پایان سری هم به سر دیوان می‌زنیم، خاکم بسر، دیوانه، سر هم ندارد، آخر فیاض شاید در پایان عمر، آنگاه که منشور نسخه کامل دیوانش را امضا کرده، اهتمام نموده و خود دیباچه‌ای هم بر دیوانش نوشته^۳ و از چه و چه‌ها سخن گفته است. این بی‌سری هم عیبی ندارد با بی‌دمی دیوان برابر. اگر محققى خواست که از کم و کیف دیباچه شاعر آگاه شود چشمش باز، برود تهران، و در کتابخانه دانشکده ادبیات نسخه خطیش را ببیند و اگر خواست، نسخه‌ای از روی آن بنویسند و باز هم بر سر دیوان بگذارد و چونان این حقیر مصحح محترم را سپاس گوید که چنین مرواریدی را از صدف ناشناختگی بدر آورده است. با پوزش از ایشان

۲. رک: همانجا، صص ۳۳۹-۳۴۲.

۱. رک: همانجا، ص ۳۳۴.

۳. رک: احمد منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۳۵۶۷/۵.

و از خوانندگان، اگر گاهی پرده فروکشیدم و به ناروا سخن گفتم، آری ناروا! باز هم به
قول فیاض، و از او به خودش:
زناروایی این نقد غم مخور فیاض که داغ عشق بود تا ابد روان در خاک

با «کاروان هند» از «کاروان هند»*

شبه قاره هند، که بار فرهنگی چند تمدن کلان عالم بشری را بر دوش کشیده، بی‌گمان به جهاتی عدیده درخور تأمل است و سزاوار بررسی. این که چگونه تمدن بودائی را شکوفا کرده و به بخشی پهناور از جهان بشر رسوخ داده است، و چگونه تمدن اسلامی را جذب کرده و با آن نفس کشیده و با نصوص مسلم آن زیسته و به ستیز با استعمار پرداخته است و این که چگونه تمدن ایران عهد اسلامی را در قلمرو خود بطوع و رغبت و بدور از زور شمشیر مجال بروز داده است آن‌چنانکه به تعبیری و به لحاظی قائم مقام و نماینده ذهن و زبان ایرانی گردیده و پاره‌ای از آن به ایران صغیر شهرت یافته است.

پیش از این که از مراد و مقصود دور بیفتم بازمی‌گردم بر سر سخن، که آن کشیدن نقشی است نه مترسمانه، بر آب زلال کاروان هند، تألیف ادیب و محقق روزگار ما استاد گلچین معانی، کتابی که چگونگی قائم مقامی شبه قاره را در حوزه فکر و فرهنگ ایران توضیح می‌کند و تبیین. کاروان هند، گلچینی از رسته میانین کاروانی است که از ایران به هند رفته و بر بخش فرازناک آن کاروان نظارت دارد حدود سده‌های دهم و یازدهم، و آندگکی از اواخر سده نهم و نیمه نخست قرن دوازدهم. البته کاروانی که ایرانیان در دوره اسلامی می‌بسته و با آن به هند می‌رفته‌اند از نخستین سده‌های هجری در خور بررسی است هم به لحاظ فرهنگی و هم به اعتبار اقتصادی، و نیز هم به خاطر زمینه‌های سیاسی. از سرنوشت کاروان هند در نخستین سده‌های هجری می‌گذریم، بررسی هند در عهد غزنویان و سلجوقیان و انتقال علوم

* کاروان هند، در احوال و آثار شاعران عصر صفوی که به هندوستان رفته‌اند، تألیف احمد گلچین معانی، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹.

و فنون شبه قاره که توسط کسانی چون ابوریحان به جهان ایرانی و اسلامی صورت پذیرفته است^۱ هم مجال دیگری می‌طلبد اما کاروانی که ایرانیان مقارن حمله مغولان بستند و دنباله آن در عهد ایلخانان دراز شد و در عهد تیموریان درازتر، بواقع مقدمه‌ای تلقی تواند شد که کاروان هند را در عهد صفوی پهن‌آور ساخت و حجیم و انبوه.

قرن هفتم هجری اگر نه مقدمه نخست کاروان هند بشمار است ولیکن مقدمه دوم و راهیاب برای کاروان هند در عصر تیموریان و صفویان محسوب است. مقارن حمله مغول عده‌ای از خراسانیان که وحشت فتنه غز را از اسلافشان شنیده بودند، از خراسان کوچیدند و با کاروان هند به شبه قاره مهاجرت کردند. اندکی پیش از آنان هم برپایه ادب سیر انفس که عارفان داشتند به هند سفر می‌کردند گاه مجرّدوار و گاه با کاروان. علی لالای جوینی از آن جمله است که پیش از شیوع بیماری هراس از مغول به هند رفت. در دمامد هجوم مغولان نیز خانواده‌های زیادی - خاصه از بلخ و بخارا - به هند کوچیدند. بی‌گمان اینان بخشی از فرهنگ و ذهنیت ایرانی را با خود به هند بردند. نسخه‌هایی فراوان همچون نسخه کهن تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم اسفراینی و تکملة الاصفاف علی کزّینی که امروزه در کتابخانه‌های شبه قاره هند و پاکستان هست، اگر در ادوار متأخر به آنجا برده نشده باشد، بی‌تردید با همین کاروان به هند رفته است. شعبه‌ای از عرفان اسلامی نیز که مقارن حمله مغول در هند شیاع یافت راه هند را برای کاروان هند کوبید و هموار ساخت. مسعود بخاری از امیرزادگان بخارا، و پیش از او فخرالدین عراقی، و نیز پس از او امیر حسین غوری هروی و امیر سید علی همدانی را جاذبه‌های عرفان ایرانی - اسلامی با کاروان هند همراه ساخت^۲.

۱. یکی از نمونه‌های خوب انتقال علوم هند به ایران و اسلام «فردوس الحکمه» است از علی بن ربّین طبری که بابی از کتابش را به «جوامع کتب الهند»، مخصوص داشته و پزشکی هندی را به عالم اسلامی معرفی کرده است.

۲. همه اشارات مذکور مبتنی بر اسناد و مآخذ مسلم عصری و متأخر است. این که نگارنده برای هریک از آنها به مآخذ و یا مآخذی ارجاع نمی‌دهد از بهر این است که کتابخانه کوچکش دردسترس نیست و اسناد مورد توجهش غریب افتاده است. خودش در مشهد و کتابخانه‌اش در سمنان. چه می‌شود کرد، این آیین چرخ برین است البته مناسبتر است که بگویم «آیین چرخ

در سده هشتم هجری هم این کاروان چنان راه هند را پیدا و هویدا یافته بود که انبوهی از خراسانیان را با خود به آن سرزمین می‌برد تا جایی که کلمه «خارجی» در نزد بومیان هند در قرن هشتم معنای «خراسانی» می‌داد.^۱ بومیان نیز با اهالی کاروان هند با مهربانی و سماحت برخورد می‌کرده‌اند. حاکمان آنان چون کفایت و درایتی در اهالی کاروان مزبور می‌یافتند، شغل‌های دیوانی و رسمی را به آنان می‌سپردند و حتی مقرر می‌داشتند که غریبان را (یعنی اهالی کاروان هند را) در هندوستان به نام «عزیز» بخوانند کلمه‌ای که به قول ابن بطوطه به مانند اسم خاص در میان بومیان غلم شده و اهل کاروان هند را به آن نام می‌خوانده‌اند.^۲ در قرن نهم نیز که رابطه دربارها و دیوانیان ایران و شبه قاره قوت و شدت بیشتر گرفت البته به انبوهی و حجم اهالی کاروان کمک کرد بطوری که بسیاری از بازرگانان و ارباب ادب و مبلغان دین و فرهنگ با کاروان مزبور به هند می‌رفته‌اند و با کاروان مذکور به ایران بازپس می‌آمده‌اند.

انگیزه‌هایی که کاروان هند را مقارن یورش مغولان و در عهد ایلخانان و تیموریان می‌یست البته بیشتر وجوهی داشت فرهنگی، عقیدتی و هم سیاسی. وجه اقتصادی آن نیز، البته گاهگاهی مطمح نظر برخی از اهالی کاروان بود اما این وجه حدی داشت و تعادلی، و بیشتر در قلمرو داد و ستدهای بازرگانی انگیزندگی داشت. کسانی بودند که هرگز «ایران قناعت» را به «هند طمع» تعویض و تبدیل نمی‌کردند، و کرامت انسانی را به لذت و ذلت ثروتمندی نمی‌فروختند. گفته‌اند که برهان‌الدین

«زیرین»، که: خانه‌ها مان بلند و همت پست / یا رب این هر دو را برابر کن - و البته که اصل نسخه «خانه‌هاشان» دارد و من خودم را هم با «شان» ضم کردم و «مان» نسخه بدل را نسخه اصل ساختم هرچند که حتی «خانه‌ای کوتاه» هم ندارم. اما امید که دعای موجود در مصراع دوم، شامل شقی دوم مصراع نخست که متوجه نگارنده هم می‌شود و صد البته که می‌شود، بشود. از این پس اگر سخنانم را تسنید می‌کنم به دلیل این است که اسناد مورد نظر در دسترس بوده است.

۱. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه محمدعلی موحد، علمی و فرهنگی، ۵۱۵/۲.
۲. سفرنامه، پیشین، ۱۹/۲. چه برخورد نیکی و چه سلوک سودمند و انسان‌سازی، هیئات و هیئات که امروزه «ملیت» در بین اهالی این منطقه روی به سری «فاشیسم» گذارده و به نام «سوسیال ناسیونال»، «وطن عقیده» و «وطن فرهنگی» رنگ و روی ندارد، یک امت پاره پاره، این یکی آن یکی را دل می‌خراشد و آن یکی، این یکی را سر می‌تراشد و مایه امتیاز هم فقط «چاه نفتی» است و بس! بگذریم، همه «عزیز»یم و «عزیز تعالی» «عزیز»مان آفریده است.

ساغر جی - از واعظان عارف سده‌های ۷ و ۸ هجری - شهرتی داشت چشمگیر، که محمد تغلقشاه آرزوی دیدار او را داشت به این جهت «چهل هزار دینار به او فرستاد و خواهش کرد که به دهلی بیاید. برهان‌الدین پولها را گرفت و قروض خود را پرداخت ولی به کشور ختارفت و به هندوستان نیامد، و گفت: من پیش پادشاهی که علما در محضر او باید سرپا بایستند، نمی‌روم»^۱.

ساقه‌های بسته شدن کاروانهای هند در قرون نخستین اسلامی و هم در عهد غزنوی و سلجوقی و عصر مغولان ایلخانی و تیموری، هرچه بوده باشد، گوباش؛ آنچه مسلم می‌نماید این است که این کاروانها در انتقال ذهن و زبان خراسان و ایران به شبه قاره بسیار مفید بوده‌اند همچنانکه در بازگردانیدن و بازرسانیدن فکر و فرهنگ شبه قاره به ایران مؤثر افتاده‌اند. تنقیب این کاروانها و تفتیش احوال و آثار رجال سیاسی، فرهنگی، مذهبی و بازرگانی ایران که با این کاروانها به هند می‌رفته‌اند مسلماً دفتری را فراهم می‌آورد کلفت و پُرورق، که می‌تواند پیش از مجلد اول کاروان هند استاد گلچین گذارده شود. اما نقطه عطف این کاروان، کاروانی است که مقارن ظهور صفویان بر صحنه سیاسی ایران، بسته شد و به مدت یک قرن و نیم بسیار انبوه می‌نمود و پس از آن هم تا به عصر استعمار نوین دنباله‌ای لاغر و گاه فربه داشت. آقای گلچین همین نقطه عطف را که بر حدود یکصد و پنجاه سال از تاریخ فرهنگ و ادب فارسی اشتمال دارد، مورد رسیدگی قرار داده‌اند، این که این دوره را «نقطه عطف» تاریخ کاروان هند نامیدم به این دلیل است که در این دوره است که در زمینه‌های سیاسی، مذهبی، اجتماعی و حتی در سبک و ساختارهای زبانی زبان فارسی - اعم از نظم و نثر - راه و رسم و حد و نشانه‌های دگرگونه و نابرابر با ادوار پیشین زایش و پرورش یافت. عوامل و علل گوناگون اواخر سده نهم و قرون دهم و یازدهم کاروانی را که ایرانیان می‌بستند و به هند می‌شدند، بسیار دراز دامن ساخت تا جایی که یکی از هندیان پارسی‌گوی به نام رای لچهمی نراین اورنگ آبادی را در سده دوازدهم به این اندیشه انداخت تا سرگذشت اهالی سخنور این کاروان را تنظیم کند و

۱. ابن بطوطه، پیشین، ۸۸/۲. نظیر همین فکر را به گونه‌ای دیگر قدسی مشهدی داشته است: تا نان جوی هست در ایران قناعت / عزم سفر هند طمع مایه عارست - با اینهمه او به هند طمع رفت اما طمع هند نکرد.

شام غریبان را دربارهٔ احوال و آثارشان فراهم سازد^۱، اثری که آقای گلچین از نفس آن الهام گرفته (کاروان، ۴۳/۱) و ارزشهای کاروان مزبور را درخورند آن تحقیق و تتبع کرده است.

دورهٔ مورد تفتیش و تحقیق مؤلف کاروان هند، یکی از دوره‌های خاص در تاریخ زبان و ادب فارسی محسوب است، دوره‌ای که در میان محققان معاصر، اعم از شرقی و غربی، هنوز «ناگفته‌هایش» و «نامعلومهایش» بیشتر از «گفته‌ها و معلوماها» یش تلقی می‌شود. به همین جهت اظهارنظرهای خاص دربارهٔ زبان و ادب فارسی دورهٔ مورد نظر مطرح شده است که البته پاره‌ای از آن هیچ وزن و ارزش علمی ندارد و پاره‌ای دیگر نیز ضد و نقیض می‌نماید. استاد گلچین نیز متوجه تناقض و بی‌پایگی این‌گونه نقد و نظرها بوده و در مقدمه‌ای که بر کاروان هند نوشته، به پاره‌ای از آنها پاسخ داده و شواهدی بسیار در ردّ آنها نشان داده است. (نک: کاروان، ۲۳-۳/۱) با اینهمه دو نظر فراگیر - که تقریباً از بیماریهای تحقیقاتی معاصران هم محسوب می‌گردد - مورد بررسی ایشان قرار نگرفته است. یکی از این نظرها این است که دورهٔ مورد مطالعه مشحون است از کمّیت، بطوری که ظرف شعر و ادب فارسی در این دوره لبریز است و لبالب از نام و نشان شاعران مقلّد ناشاعر بی‌کیفیت. این نظر که خصوصاً در میان محققان ادبیان نوین شیوع دارد و نسل جوان را از زبان و ادب فارسی آن عهد بیگانه نگاه داشته است، برخاسته از عدم شناخت نظاممند ماست نسبت به زبان و ادب عهد صفوی، چه در قلمرو سیاسی ایران و چه در قلمرو پهناور زبان فارسی. این عدم شناخت نظاممند هم ناشی از آن است که ما میراث کلان ادب و فرهنگ عهد مورد نظر را احیا نکرده‌ایم. از هر ده عنوان دیوان سخنوران این عهد، هنوز یک عنوان یا دو عنوان را بیشتر نشناخته‌ایم و نشناسانده‌ایم. و نه تنها دواوین شعرا که دیگر نگارشهای فارسی این دوره را نیز مورد مذاقه قرار نداده‌ایم. گونه‌های فارسی ایرانی و فارسی هندی این عصر را تفکیک نکرده‌ایم، گونهٔ هندی

۱. آقای محمد اکبرالدین صدیقی مرتکب تصحیح شام غریبان شده است که البته می‌بایست مجدداً یگانه نسخهٔ آن کتاب به کمک کاروان هند و تصحیحات استاد گلچین معانی، تصحیح و تنقیح شود، تا جایی که می‌توان گفت: بدون کمک کاروان هند و اسناد و مآخذ مورد استفادهٔ مؤلف آن نمی‌توان نسخهٔ مصحح شام غریبان را فراهم آورد.

سبک هندی (یا اصفهانی) را از گونهٔ ایرانی سبک هندی ممتاز نساخته‌ایم. هنوز تصور می‌کنیم که می‌توان با گفتن اصطلاح کلی «سبک هندی» هم شعر بیدل را وصف کرد و هم شعر صائب را. هم شعر ناظم هروی را با موازین کلیشه‌ای سبک هندی می‌توان معرفی کرد و هم شعر طغرای مشهدی را. هنوز قالبهای شاعرانه را به لحاظ قواعد و اصول شناخته شدهٔ سبک هندی به تحقیق نگرفته‌ایم و روشن نداشته‌ایم که آیا مثنوی و قصیده و رباعی هم در سبک هندی گرفتار «تازه‌گوییها» و «مضمون‌باییها»یی که شاعران این عهد در بطن و شکم غزل تعبیه کردند، شده است یا نه؟ و دهها و صدها نکتهٔ دیگر، که در مورد زبان و ادب و فکر و فرهنگ این عهد می‌توان موضوع کرد و ما هنوز آنها را بررسی ناکرده، از «نبود» کیفیت و «بود» کمیت سخن داشته‌ایم.

من نمی‌گویم شاعران ممتاز و شناخته شده این عهد را در نظر گیرید، چونان کلیم و سلیم و صائب و عرفی و طالب و بیدل و فیضی و حتی فیاض لاهیجی، من می‌گویم به سخنوران گمنام و کم‌نام و یا ممتاز اما ناشناخته و ناشناس ماندهٔ این عهد توجه کنید. خسروی قاینی را در نظر بگیرید که نامش را بندرت شنیده‌اید. از او چندین سال پیش در ظهر نسخهٔ شمارهٔ ۴۷۵۶ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران از کتاب فرائد غیائی یوسف اهل این دو بیت را خوانده بودم در ایامی که فتنهٔ روس حتی بر درختهای عهد تیموری هری ابقا نکرد:

— ما کجا، عیش کجا، وقت بلا خوش که هنوز

نام راحت به زبان نامده در کشور ما

— غبار جسم من و غیر اگر بیامیزند

ز هم به بوی محبت جدا می‌توان کردن

رضی مشهدی را در نظر آرید و فقط اندیشه‌های ژرف خردانه و مردمانه‌اش را در این نمایه‌های شاعرانه تأمل کنید:

— صبح دیدم شب‌نمی، بر برگ گل غلطان به ناز

یاد آمد طفلی و دامن مادر، سوختم

— ز ساقی باده می‌گیرم به پای تاک می‌ریزم

ندارم فکر خود، میخانه را آباد می‌سازم

روح‌الامین شهرستانی را در نظر بگیرید و فقط این چند بیت او را:

- گر متاع درد و غم داری، دکان را باز کن
 جنس شادی را من دیوانه کمتر می خرم
 - قصد بلبل جانفشانیها به پای گلبن است
 ورنه خرمن خرمن افتادست در بازار گل
 - چون خال که در کنج لبش کرده اقامت
 ای دل اگر ت دست دهد، گوشه نشین باش
 - شوم فدای نسیمی که در پریشانی
 شبیه زلف تو گرداند آشیان مرا
 قدسی مشهدی را در نظر آرید و فقط این دو بیتش را:
 - گر نیاید کسی در سایه ایران چه عیب؟
 سایه گردون نیفتد از بلندی بر زمین
 - به بزم دیگران تا کی چراغ انجمن بودن؟
 شبی از در آای شمع، من هم خانه‌ای دارم

غزلیات ظهوری ترشیزی و مثنویاتش را مورد عنایت قرار دهید، شاعری که
 حتی صائب هم برخی از غزلهایش مدیون «کلام» اوست^۱. عرفی را بجوید که
 اشعارش مورد استقبال بیشتری شاعران بوده است. (نک: کاروان، ۸۷۲/۲-۸۹۰)
 اینها را که نام بردم البته مشتت از خروار شاعران و سخنوران سبک هندی‌اند،
 شاعرانی که کیفیت را هم در پیام و اندیشه، و هم در سازه‌های شعری واقعاً با کیفیت
 کرده‌اند. کیفیت شعر و اندیشه اینان و اشباه و اقراشان البته در روزگارشان شناخته
 بود. وقتی رضی مشهدی «قطره» را به لحاظ این که در «بیابان» «تشنه» ای یا «تاک» را
 به مراد می‌رساند برتر از «گوهری» می‌داند که ممکن است بر «سینه» یا «گردن» و
 «بناگوش» ثروتمند بی‌دردی زینت‌آور باشد:

تاک را سیراب کن ای ابر نیسان در بهار

قطره تا می، می‌تواند شد، چراگوهر شود

داراشکوه که این کیفیت را می‌داند، به خاطر همین بیت یک لک روپیه به او
 هدیه می‌کند (کاروان ۳۹۳/۱). البته در این دوره بودند و کم هم نه که بسیار، که

۱. صائب نداشتیم سر و برگ این غزل / این فیض از کلام ظهوری به ما رسید (کاروان، ۸۳۳/۲).

پُرگویی داشتند و مکثاری، و به اصطلاح تذکره‌نویسان دوره مذکور «بسیار مرتکب شعر» می‌شده‌اند^۱، چونان طغرای مشهدی و غزالی مشهدی و مینای اصفهانی که به قول این یکی:

هیچ کس را به سخن نگذارم

گر مرا کس به سخن بگذارد

با اینهمه باید پذیرفت که در این دوره کیفیت در فکر و فرهنگ، در شعر و شاعری و در ذهن و زبان اندک نبوده است و شناخت آن البته آنگاه میسر است که میراث مکتوب و بازمانده عصر مورد نظر را احیا کنیم و سرّ و ناسره‌اش را بازشناسیم و کیفیت‌های با کیفیتش را در پهلوی کمیّت آن موضوع سازیم و ذهنیت بدبینانه و ناسنجیده معاصر را نسبت به فکر و فرهنگ عهد مذکور آگاه گردانیم. کاروان هند بی‌تردید این امتیاز آگاهی‌آور را دارد و به خوبی و راستی هم دارد؛ زیرا مؤلف ادیب آن ناآگاهیهای معاصران را نسبت به سوق و سیاق شعر و شاعری و فکر و فرهنگ این دوره متوجّه بوده است و اثرش را با عبارت پردازیهای معاصران و تحریر امروزیته ساخت و بافت زبان فراهم نکرده، بلکه نصّ عبارات و عین لفظ و لغت اسناد و مآخذش را درباره احوال و آثار و کارهای اهالی کاروان هند در کتابش گنجانده، و از این طریق نمونه‌ها و نمایه‌های نثر و نظم یک دوره نویسنده‌گی و سخنوری را نیز ارائه داده است بطوری که کتاب مورد بحث، علاوه بر موضوع محوری و اصلی آن - که بررسی احوال و آثار اهالی کاروان هند است - برگزیده‌ای ارزشمند از نثر و نظم سبک هندی نیز محسوب تواند شد. ممکن است در وهله نخست خواننده شتابنده و شتابگر پندارد که کاروان هند کاری است در حدّ گردآوری و گزینہ‌سازی متون عهد صفوی - اعمّ از متون ایرانی و هندی آن - که تراجم احوال شاعران آن دوره را می‌نمایاند. این پندار البته در قلمرو فواید و ارزشهای عدیده آن می‌گنجد و حُسن کاروان هند است نه عیب، مایه استواری آن است نه اسباب ضعف آن، خاصّه که مؤلف با بینش انتقادی و دیده‌وری ادیبانه ضبط‌های تاریخی، لغوی و جغرافیایی مآخذ را بررسی کرده و نقل کارآمد دو قرن نظم و نثر فارسی را با نقد توأمان داشته است بطوری که می‌توان کاروان هند او را در قلمرو شناخت متون

۱. بسنجید «مرتکب شعر» شدن را با «مرتکب جرم شدن»!

منظوم و مثنوی عهد صفوی - اعمّ از متون فارسی هندی و ایرانی - و تاریخ سبک‌شناسی سبک‌های نویسندگی و سخنوری یکی از مآخذ مسلم محسوب داشت. در حوزهٔ نثر، آنچه را که متون عصری در تبیین شرح احوال و آثار اهالی هند بدست داده‌اند، مؤلف مورد نقد قرار داده و سره و ناسرهٔ آنها را بازنموده و لغزشها و خطاهای تاریخی، لغوی و ادبی صاحبان آثار مورد نظر را نشان داده است. می‌دانیم که یکی از علل اختلاط و بهم‌آمیزی تراجم احوال شاعران و سخنوران قرون نهم تا دوازدهم بی‌توجهی ارباب تذکره بوده است در خصوص نسبت‌های جغرافیایی و مکانی آنان. این اختلاط البته اسباب بهم‌آمیزی آثارشان را نیز در پی داشته است. مثلاً در تذکره محبوب الزمن الفتی ساوجی و ترجمهٔ احوال و اشعار او با الفتی یزدی - که یک قرن پیش از او می‌زیسته است - درآمیخته، که با کلکِ تحقیقِ آقای گلچین تفکیک شده‌اند (نک: کاروان ۸۴/۱، ۸۶). باقی‌نهادنی که در تذکره روز روشن (ص ۴۳۲ و ۴۳۶) التباس یافته و به عنوان دو شاعر (باقی و عبدالقادر طهرانی) مطرح شده و حتی این دوگونگی به فرهنگ سخنوران خیامپور (۷۸، ۳۷۸) نیز راه یافته و دو شاعر تصور گردیده‌اند با دید انتقادی مؤلف از احوال او رفع التباس و اشتباه شده است. (نک: کاروان، ۱۵۳/۱). و حاصل مشهدی و باقر مشهدی که در فرهنگ سخنوران (ص ۷۶، ۱۴۶) دو مدخل و دو سخنور نشان داده شده، در کاروان هند (۳۱۲/۱) یکی بودن آنان به ثبوت پیوسته است. و از همین قبیل است پیروی قزوینی و پیروی ساوجی که در فرهنگ خیامپور (ص ۸۲، ۱۰۷) دو مدخل دارند و دو شاعر برشمرده می‌شوند، در کاروان هند (۱۹۴/۱) یکی بودنشان تثبیت گشته است.^۱ نقد و نظرهای محققانه مؤلف البته نه تنها ضبط‌ها و التباسها و لغزشهای بسیاری از تذکره‌نگاران را تصحیح می‌کند و راست می‌دارد (برای نمونه نک: کاروان، ۹۷۹/۲؛ ۴۲۹/۱) بلکه بر فرهنگ سخنوران، دهها مدخل و عنوان دیگر را اضافه می‌نماید و به تعبیری روشنتر، تحقیق مرحوم خیامپور را تکمیل می‌کند. چنانکه مدخلهای امینی هروی (کاروان، ۱۲۰/۱)، روزبهان اصفهانی (همانجا، ۴۸۲/۱) و

۱. نمونه‌های این‌گونه تحقیقات انتقادی مؤلف کاروان هند بیش از حد احصا و شمارش است. برای چند نمونهٔ دیگر آن، نک: خیامپور، فرهنگ سخنوران، ذیل اگهی اصفهانی و قس: گلچین، کاروان، ۹۴/۱؛ و نیز خیامپور، ص ۱۱۶؛ کاروان، ۲۴۸/۱.

زمانی خراسانی (همانجا، ۵۰۱/۱) که هیچ یک از آنها در فرهنگ خیامپور دیده نمی‌شود.^۱

در انتخاب و نقل نظم و شعر اهالی کاروان هند نیز مؤلف، نظرگاه انتقادی و نگره شعرشناسی را مدّ نظر گرفته است. البته مؤلف در انتخاب ابیات به شواهد تذکره‌ها - خاصه خلاصه الاشعار - توجهی درخور کرده است و از شعرشناسی ارباب تذکره بهره برده است اما در مواردی بسیار کوشیده است تا به نسخه‌های خطی و چاپی از دیوانهای شعر شاعران مراجعه کند و پس از بررسی و سنجش ادیبانه، ابیات ماندنی و خواندنی آنان را انتخاب نماید. (برای نمونه نک: کاروان، اکبر اصفهانی ۸۱/۱، پیامی ۱۸۱/۱، ثنائی ۲۶۸/۱، حیدرکلوج ۳۴۹/۱، حاجی ابرقویی ۳۱۱/۱، راقم ۴۳۲/۱، ذهنی کاشی ۴۲۴/۱ و دیگر موارد) از آنجا که مؤلف، خود در زمره شاعران و ادیبان روزگار ما محسوب است و دیوان شعر او نیز مشهور^۲؛ در نقل شعر شاعران از حسن انتخاب و ذوق انتقاد برخوردار داشته است بطوری که می‌توان گفت: هر منتقد ادبی عصر ما که بخواهد از شعر اشرف مازندرانی، خسروی، رضی مشهدی، راقم، روح‌الامین و دهها مورد دیگر، گزینه و منتخبی فراهم کند، بی‌تردید ابیات منتخب گلچین به‌گزیده او نیز راه خواهد داشت.^۳

پیش از این دو دریافت ناراست برخی معاصران را در زمینه شعر سبک هندی یاد کردم و گفتم که مؤلف کاروان هند به این دو دریافت بی‌اساس در مقدمه رسیدگی نکرده است. یکی از آن دریافت‌های ناراست - که همچون مرضی در بین معاصران «مُد» شده است - مورد بررسی قرار گرفت، دریافت بی‌پایه دیگر در اقلیم سبک‌شناسی سبک هندی در شعر فارسی این است که وقتی نام سبک هندی مطرح می‌شود، عده‌ای گمان می‌کنند که در دوره استیلای سازه‌های شاعرانه این سبک، همه

۱. البته بنده به چاپ اول فرهنگ سخنوران نظر داشته‌ام، چاپ دوم آن - که هنوز حرف آ - س را مشتمل است - مورد مراجعه من نبوده است.

۲. دیوان شعر گلچین به سال ۱۳۶۲ در تهران چاپ شده است، اما ظاهراً این دیوان بر همه اشعار وی اشمال ندارد.

۳. البته بسیاری از انتخاب‌های گلچین تک‌بیت است و گاهی یک بیت یا دو بیت را از یک غزل شاعر برگزیده است. البته به خاطر طبیعت شعر فارسی سبک هندی است که شعری است که بر تک‌بیتها و شاه‌بیتها و وزیربیتها بنا شده است.

سخنوران قلمرو زبان فارسی با همان سازه‌های مشهور سبک هندی شعر گفته‌اند، این تصویری است که البته در حوصله نقد ادبی و تاریخ سبک‌شناسی نمی‌گنجد، و نه تنها در باب سخنوران و شاعران و از جمله اهالی کاروان هند صدق نمی‌کند بلکه، حتی در جمع انواع ادبی و گونه‌های آن نیز مصداقی ندارد. پیش از این اشاره شد که سبک هندی و سازه‌های شناخته شده آن را باید در غزل جست، غزل که بخش عمدهٔ دواوین سخنوران این عهد را می‌سازد در حوزهٔ سبک هندی، به عنوان سمبول و نمایهٔ ممتاز قالبها و انواع شعر فارسی تلقی شده است و آینهٔ تمام‌نمای «طرز تازه»^۱ و مضمون‌یاب غزل‌سرایان آن دوره. همین قالب مشهور در سبک هندی هم دارای دو گونهٔ ممتاز است: گونهٔ هندی و گونهٔ ایرانی. گونهٔ هندی سبک هندی و غزلش را شاعرانی به کمال رسانده‌اند که زاده و پروردهٔ اقلیم فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و طبیعی هندوستان بوده‌اند، اعم از آنان که فارسی، زبان مادریشان بوده است یا زبان تحصیلیشان. گونهٔ ایرانی سبک هندی و غزل آن را هم سخنورانی به اوج کمال و پختگی رسانیده‌اند که زادهٔ ایران و پروردهٔ ساختارهای زبانی و طبیعی و مذهبی و فرهنگی آن بوده‌اند. هرگز این دو گونهٔ سبک هندی از همهٔ وجوه همسان و برابر نیست، در گونهٔ ایرانی سبک هندی طبیعت همان جلوه‌ها را دارد که در اقلیم ایران آن روز داشته است، همان ساختارهای زبانی و حتی ساختارهای شاعرانه مورد نظر شاعر بوده است که در ایران شیوع داشته و البته بسیاری از آنها برای شاعران گروه نخست - که اصلاً و ابداً سیاست و فرهنگ و اقتصاد و طبیعت ایران را درک نکرده بودند - بیگانه می‌نموده است. در گونهٔ هندی تصرفات، تکلفات و تصنیفات که حتی در توصیف طبیعت نیز محسوب می‌نماید مشهور است و نیز گاهگاهی ناسازواری ساختارهای زبان از استواری و تصلب آن می‌کاهد. در همین گونهٔ سبک هندی از شعر فارسی است که ابهام و ابهام هنری و شاعرانه به مرز معما و لغز نزدیک می‌شود. در گونهٔ هندی سبک هندی جای پای شاعرانی چون سنائی، خاقانی، عطار، حافظ، مولوی، آصفی هروی و اشباه آنان چندان شناخته نیست درحالی که در گونهٔ ایرانی سبک مزبور، شاعران مذکور، خداوندان الهام‌بخش سخنوران ایرانی سبک

۱. این نام را بر سبک هندی، خود «هندوسخان» وضع کرده‌اند و شایع‌کنندهٔ آن را ابرالفنح گیلانی دانسته‌اند. (نک، کاروان هند، ۱/۱۴).

هندی بشمار می‌روند. طبیعت در گونه ایرانی سبک هندی بسیار طبیعی است و خَلق و خُلُق آفریدگی دارد و متضمن هیچ نوع دخل و تصرف انسانی نمی‌نماید. زبان هرچند گستردگی می‌یابد و تازگی دارد اما از کژتابیهای گونه هندی سبک هندی خالی است. ساختارهای شاعرانه بیشتر به تجربه‌های شاعران ایرانی که زاده راه و رسم اقلیم مذهبی، اقتصادی، فرهنگی و جغرافیایی ایران است، تعلق دارد.

این همه را که فهرست‌وار برشمردم، در دو گونه هندی و ایرانی سبک هندی بوضوح می‌توان دید. بسیاری از شاعران ایرانی سبک هندی - که زاده و پرورده اقلیم مذهبی و فرهنگی و طبیعت ایرانی بوده‌اند - از تتبع گونه هندی سبک هندی اجتناب و تحاشی می‌کردند. در صد دیوان سخنوران سبک هندی - که به گونه ایرانی آن سبک متعلقند، یک بیت و یک غزل نمی‌توان یافت که به تتبع و تقلید گونه هندی سبک هندی سروده باشند. و این درحالی است که بسیاری از شاعران مذکور، پیروی استادان گونه هندی سبک هندی همچون طالب و کلیم و صائب و عرفی و اقران آنها را فضل و بلندمایگی می‌پنداشته‌اند.

من نمی‌گویم که گونه هندی سبک هندی، گونه فروافتاده و پست است و همه ایبات و غزلها و آثار مربوط به گونه مزبور از طبیعت طبیعی دور شده‌اند و غلطات زبانی و دستوری دارند و از تجربه‌های متکلفانه شاعری مشحونند، من می‌گویم: گونه هندی در شعر فارسی جامه فارسی هندی دارد، دستار طبیعت هند بر سرگذاشته است، ازار و تئبان آن از تاروپود گیاهان هندی بعمل آمده است، عشق آن - چه کیهانی باشد و چه گیتیانه - از فلسفه زیبایی شناختی بودایی متأثر است، «مضمون یابیها» ی تنگ و ضیق برخاسته از محیط شاکمونی در آن دیده می‌شود، اسطوره‌های آن هندی است و باورهای آن از طبیعت همراه با ترس و لرز است. آب موصوفش سرکش است، باران آن ویرانگری دارد، سرو آن همراه با آیین‌بندیها و آرایشهای تصنعی است... درست به رغم گونه ایرانی سبک هندی، که سرو آن را فقط طبیعت پرورده است نه چراغی بر آن آویخته‌اند و نه ورقهای الوان را به آن بسته‌اند، بارانش هم حیات‌بخش می‌نماید و طبیعت را بارور می‌سازد، آبش همچون رودخانه گنگ سرکشی ندارد، عشقش هم اگر کیهانی است صبغه اشراقی و خسروانی دارد یا رایحه محمدی و احمدی، و اگر گیتیانه است با پسندهای زیبایی شناختی زین ایران مربوط است، زبانش هم با تجربه‌ها و سمبولیسم شاعرانه شناخته شده در اقلیم ایران

پیوستگی دارد، با همه گسترشی که در قلمرو تشبیه و استعاره و تصویرها و خیال‌بندیهای آن دیده می‌شود، بندرت معماگونه‌گی و لُغزواری دارد. از اینرو استبعاد ندارد که دیوان صائب در میان سخنوران مربوط به گونه‌های هندی سبک هندی استقبال نشود و طرز او گوارایی نداشته باشد و شاعر آرزو کند که

چون به هندوستان گوارا نیست صائب طرز تو

به که بفرستی به ایران نسخه اشعار را

به هر حال، این دوگونه‌گی گونه‌های ایرانی و هندی سبک هندی در شعر فارسی نکته‌ای است بسیار مهم، که متأسفانه تاکنون در تاریخ نقد ادبی و شعرشناسی ما موضوع بحث و تحقیق نشده است^۱، و همیشه بر سبک هندی احکامی کلی صادر گشته است، شعر بی‌دل همچنان مورد بررسی قرار گرفته است که شعر کلیم و طالب. کاروان هند نخستین گامی است که فقط گونه ایرانی سبک هندی در شعر فارسی را نشان می‌دهد و به این جهت در تاریخ نقد ادبی ادبیات ما درخور تبجیل است و سزاوار اقبال فراوان.

یک نکته دیگر را که کاروان هند هم تبیین می‌دارد، این است که در دوره استیلای سبک هندی و سازه‌های زبانی و ادبی آن سبک، همه شاعران در قلمرو زبان فارسی به استقبال آن سبک نرفته‌اند بلکه بوده‌اند و خصوصاً در میان اهالی کاروان هند بسیار هم بوده‌اند که سیاق سخنوری پیشینیان و شاعران سده‌های میانه و حتی سخنوران مکتب وقوع و عهد تیموری را دنبال می‌کرده‌اند. با وجود آنکه «هندی‌گویان» - که طرز تازه یا سبک هندی را تتبع می‌کرده‌اند - بر این دسته از شاعران ایراد می‌گرفته‌اند، با اینهمه آنان به جمع «هندوسخان» نیپوسته‌اند. از اینرو در مطالعات مربوط به سبک‌شناسی شعر فارسی و شناخت حوزه کاربرد و استعمال سازه‌های سبک هندی، تأمل بر شیاع طرزهای پیشین و علل گرایش به طرزهای مزبور حائز اهمیت فراوان است و شاید بتوان گفت که همین گرایشها نرمک نرمک جمع گشته و به کودتای ادبی بازگشتیان منجر شده است. به این لحاظ نیز کاروان هند اشارات بلیغ دارد. و به عبارت دیگر در کاروان هند این‌گونه از گرایشها و طرزها و

۱. نگارنده براساس همین نگره، درباره سبک هندی رساله‌ای پرداخته است که در آتیه، جداگانه چاپ خواهد شد.

نمونه‌های کارِ صاحبان آنها به درستی مجال انعکاس یافته است. حیران قاینی سبک عراقی را پی می‌گرفته و تتبّع خاقانی می‌کرده است (کاروان، ۳۶۲/۱)، خلقی شوشتری در پی روش انوری می‌رفته است (همانجا، ۳۸۲/۱)، قایمی مازندرانی به سیاق ابن یمین می‌سروده است (همانجا، ۱۰۸۸/۲)، گلشنی کاشانی «طرز متروک» شاعران عصر تیموری، خاصه طرز سیفی بخاری را خوش داشته است (همانجا، ۱۱۹۴/۲)، مگّی اصفهانی پسر وی مثنوی معنوی می‌کرده است (همانجا، ۱۳۳۹/۲)، میلی هروی سبک امیر خسرو و ظهیر فاریابی را تتبّع می‌کرده است (همانجا، ۱۳۸۹/۲)، نادمی اصلاً با سبک هندی آشنایی نداشته و «کلامش به طرز متقدّمین بوده» است (همانجا، ۱۴۰۵/۲) و وفائی هروی «به روش قدما» می‌سروده است (همانجا، ۱۵۲۸/۲) و ...

درست است که کاروان هند در احوال و آثار شاعران عصر صفوی است آنان که به هند رفته‌اند، اما نباید بهره‌ها و فایده‌های آن را به تاریخ ادبیات یا تاریخ شعر فارسی منحصر دانست. اگر بشود که می‌شود رقم «هزار و یک» را نشانه‌ای از «فزونی» یافت، می‌توان گفت که اثرِ مورد بحث هزار و یک فایده در ضمان دارد. مهمترین فایده‌ای که کاروان مذکور متضمّن آن است تجربه‌ای است تاریخی - اجتماعی که در ایران عهد صفوی، پیشینیان ما آن را معاینه کردند و با آنکه نتایجی مفید در قلمرو زبان فارسی از آن تجربه بحاصل آمد اما پاره‌ای از عوامل انحطاط را در ایران پرورد. این تجربه که در زندگی روزیّنه بسیاری از کشورهای منطقه نیز می‌تواند مورد توجه باشد تجربه‌ای است سیاسی - اجتماعی و اقتصادی - فرهنگی. تجربه‌ای که «کاروان مهاجرت» را انبوه می‌سازد و ... سلاطین صفوی با آنکه در میانشان چهره‌های مدبّر و با کفایتی چون شاه اسمعیل و شاه عباس کبیر وجود داشت اما بعضی از آنان وجوه روشن و کارساز را در آیین کشورداری در نمی‌یافتند. رفتارهای احساسی و عاطفی آنان زمینه‌های عقلانی و تدبیرهای مسلّم کشورداری را بی‌رنگ و بو ساخته بود. شخصی چون شاه عباس - که تدبیرهایش در میان شاهان صفوی شناخته است - روزی «برای گردش و شکار به نظنز رفت و در هنگام شکار، باز لوند که از جلدی و چابکی بسیار مورد علاقه وی بود گریخته بر بام یکی از درویشان آنجا فرود آمد و نشست. شاه بنفسه بر در خانه آن شخص رفت تا باز بگیرد ولی چندانکه مبالغه کرد صاحب خانه به تصوّر قلباش - که چون به درون آید آزار و آسیبی به او می‌رساند -

در نگشود و شاه غضب کرد و حکم قتل عام فرمود...» (کاروان، ۳۵۷/۱) این گونه رفتارهای احساسی شاهان صفوی - که مکرر در عهدشان روی داده است - البته بر اهل فضل و کمال و ارباب علم و هنر خوش نمی افتاد و آنان را از زادگاهشان می راند. گاه این رفتارها بقدری مبتذل می نمود که احتمال آن البته بر بسیاری از سخنوران دانشمند آن عهد دشوار می نمود. چنانکه «روزی در آیین بندی شهر اصفهان شاه [عباس] به عتابی [تکلو] تکلیف شراب نوشی کرد و او امتناع ورزید. یکی از حاضران اظهار داشت که وی خود را قطب می گوید و دم از ولایت می زند. شاه گفت: من تیری به جانب او می اندازم اگر کارگر نشد البته قطب خواهد شد و الا فلا. فرهادخان قرامانلو و دیگر اعیان که حضور داشتند گفتند که سلاح جنگ به انبیا و ائمه هدی مضرت رسانیده است چه جای اقطاب. و درحالی که شاه منتظر تیر و کمان بود فرهادخان به عتابی گفت که اگر میل استخلاص داری، باید که شعری درباره رفع حرمت شراب و صفت بزم شاه بگویی، و وی در چنان وقتی این رباعی گفت:

ای شاه! ستاره خیل خورشید اقبال

وی از پی سجده تو گردون چو هلال

ایام تو عیدست درو روزه حلال

بزم تو بهشتست، درو باده حلال

(کاروان، ۸۶۶/۲)

درگیریهای صفویان با قزلباشان نیز اسباب رنجش بسیاری را در عهد صفوی فراهم کرد. کم نیستند شاعران و سخنورانی که بر اثر این درگیریها خاستگاه و وطن شان را ترک گفتند و کاروان هند را بستند (از جمله نک: کاروان، ۷۹/۱-۸۰) تصادم و جنگهای خانه براندازی هم که بین صفویان و اوزبکان شیبانی هرچندگاه در خراسان روی می داد ماندن خراسانیان را در خاستگاهشان ناممکن می داشت. هنرمندانی چون امینی مشهدی - که در کتابخانه رضوی خدمت می کرد و کاغذ ابری و نیز عکس هفت رنگ را در عالم کتاب آرایی وضع کرد - بر اثر همین ناآرامیها مشهد را ترک گفت و به اهالی کاروان هند پیوست (کاروان، ۱۱۹/۱) آنسی و انیسی از ادیبان طراز نخست طایفه شاملو هم به علت همین ستیزهای اوزبکان و اختناق که در خراسان بوجود آوردند، ایران را رها کردند و به هند رفتند (همانجا، ۱۲۱/۱، ۱۲۵) ستیزهای تیز و تند مذکور - که مکرر روی می داد - شرق ایران، خراسان را به

ویرانه‌ای تبدیل کرده بود، ویرانه‌ای که قدسی مشهدی آن را چنین مشاهده و توصیف کرده است:

جغد هم در کلبه من جا نمی‌گیرد زنگ
کس ندارد یاد در عالم چنین جای خراب
کار من اندیشه خامست شبها تا به روز
روزها افتاده‌ام تا شب به فکر ناصواب
داد ازین ناامنی دوران که باشد برحذر
حادثات از حادثات و انقلاب از انقلاب
بهر مشتی خاک هر ساعت میان این گروه
تازه می‌گردد نزاع رستم و افراسیاب

و مسلم که در ویرانه‌ای که جغد جا نگیرد «طوطیان» و «هدهدان» و «قمریان»ش آنجا را مساعد برای خواندن و زمزمه کردن نمی‌یافتند و کاروان هند را می‌بستند و... پسندها و مذهب گوییهی نه‌چندان علمی و عمیق نیز در کنار این ستیزهای سیاسی بیداد می‌کرد. اتهام نقطوی بودن و یا از «اهل نقطه» و یا از «امتان پسیخانی» بودن، یکی از بیماریهای عقیدتی عهد صفوی است. کم نیستند فضلا و ارباب علم و دانش که در ایران عصر صفوی متهم به پیروی از آیین محمود پسیخانی گیلانی (قرن ۸ و ۹ هجری) شدند و از بیم جان به اهالی کاروان هند پیوستند. دخلی اصفهانی (نک: کاروان، ۴۰۴/۱) حیاتی کاشی (نک: همانجا، ۳۳۳/۱) شریف آملی (نک: همانجا، ۶۲۱/۱) و بسیاری دیگر از زمره شاعران و دانشمندان آن عهدند که بر اثر همین تهمت با کاروان هند، خاستگاهشان را بدرود گفتند.

این زمینه‌های ناهموار سیاسی - مذهبی، البته نابرابریهای چشمگیر اقتصادی و ناهماهنگیها و کژتابیهای ناخوش اجتماعی را نیز به دنبال داشته است. نظام اقتصاد ایران و خصوصاً خراسان در این عهد بر اثر ستیزه‌جوییهای سیاسی و مذهبی، پاشیده بوده است. در برخی از خانه‌ها در این عهد، سفیدروی‌ترین چیزهای که دردسترس مردم مانده است «دیگ مطبخ»شان بوده است، بسیاری از اهل فضل و دانش فقط «درس مفلسی» را تکرار می‌کرده‌اند. دولت حتی از عهده پرداخت معاش و حقوق کارکنانش هم برنمی‌آمده است. به هر حال، اقتصاد عصر صفوی هرچه باشد، این قصیده قدسی، بی‌گمان بهترین و روشترین توصیفی را که می‌توان از اقتصاد آن

دوره کرد، دربر دارد:

شود زکاوش مژگان چو خانه زنبور
کشند شکل درم گریه فرض بر دیوار
برای شکوه تنخواه و ناله مردم
بزرگ و خرد هماواز همچو موسیقار
اگر نه شربت دینار شد تمام، چرا
به کار خسته کند زهر چشم، شربت دار؟
رواج مطبخ اگر این چنین بود، نبود
سفید روی تر از دیگ، کس به شهرو دیار
مدرّسی که نیابد وظیفه تدریس
نمی کند بجز از درس مفلسی تکرار
مؤذنان پی مرسوم خود اذان خوانند
چو آن کسی که عزیزیش می رود ز دیار
چه عذر باشد امسال پیش فزّاشان؟
که رفته بر سر جاروبشان وظیفه پار
جماعتی که درین روضه حافظ دورند
به آن رسیده که دوران زننده در بازار...
برای ثبت براتی وظیفه خوران را
ز نقد و جنس چه یک حبه و چه یک دینار
به ساق عرش رسد ساق موزه بر درها
ز پای بیوه زن افتد زبسکه پای افزار
از آن وظیفه چه خیزد که پاره باید کرد
هزار کفش برای برات صد دینار
خزانه دار که رنگ زرش به جای زرست
به کار خود شده حیران چو صورت دیوار

این وضع اقتصادی ایران اتفاقاً در روزگاری رخ نمود که در جانب شرقی آن، در هند، اقتصادی شکوفا و توانمند روی به سوی رشد بیشتر داشت. رشد اقتصادی هند و غنا و ثروت مادی آن در آن ایام درست نقطه مقابل رکود و فقر اقتصادی ایران تلقی

می‌شد تا جایی که اهالی کاروان هند تصوّر می‌کردند که فقر آنان فقط در هند برطرف می‌شود و به قول اشرف مازندرانی:

هرکه از ایران به هند آید تصور می‌کند

این که چون کوکب به شب در هند زر پاشیده است

البته این یک تصوّر نبوده است یک واقعیت و یک عینیت اقتصادی بوده است، واقعیتی که شعرِ بیشترین اهالی کاروان هند آن را تصویر کرده است. قدسی، صمیمی‌ترین شاعر و راست‌اندیش‌ترین فرد این کاروان است. او می‌گوید:

برگ سفر بساز تو هم، مرده نیستی

بیهوده چند مانع رزقت شود حجاب؟

هر روز می‌روند گروهی ازین دیار

بی‌توشه توکل و عریان چو آفتاب

تا باز کرده‌اند نظر، بازگشته‌اند

با مکتبی که عاجزشان کرده در حساب

(کاروان، ۱۱۰۴/۲)

با آنکه اهالی کاروان هند، اگر «نان جوی در ایران قناعت» می‌یافته‌اند «عزم سفرِ هند طمع» را مایه عار می‌دانسته‌اند (نک: همانجا، ۱۱۰۵/۲) با اینهمه فرار از فقر «اینجایی» و دست یافتن به «غنای آنجایی» سودای همگانی شده بود، سودای همه اهالی کاروان هند:

همچو عزم سفر هند که در هر دل هست

رقص سودای تو در هیچ سری نیست که نیست

بدیهی است که اوضاع اقتصادی مذکور، نظام اجتماعی - فرهنگی را نیز از سلامت و صحت بدر برده بود. نظر آقای گلچین درست است که سلاطین صفوی خود یک پا هنرمند و شاعر و نقاش و امثال اینها بوده‌اند و این نظر آقای گلچین هم درست است که آنان به هنرمندان و سخنوران اعتنا می‌کرده‌اند (کاروان، ۱ / هشت - نوزده) اما این نظرها، به تنهایی، فلسفه انبوه شدن کاروان هند را تعلیل نمی‌کند. وضع اقتصادی ایران صفوی، نگره اجتماعی را نسبت به فکر و فرهنگ دچار نخوت و سستی کرد و دید اجتماع را نسبت به هنر و هنرمند محدود به پسندهای خاص صوفیان ساخت. جامعه ایران در آن عهد چندان به استعدادهایش توجه نداشت.

دیگر توان جذب و نگاهداری هنر و هنرمند را در گسترهٔ پهناور ایران در خود نمی‌دید. البته نظر براون نیز مبتنی بر این که «چشم و پای شعرای طامع بیشتر متوجه و رهسپار دهلی بود»^۱ درست نمی‌نماید چرا که بسیاری از اهالی کاروان هند، همچنانکه مکرر تلمیح کردم «ایران قناعت» را بر «هند طمع» ترجیح می‌دادند، با این همه، این دسته از مسافران کاروان هند را هم بینش اجتماعی عهد صفوی نگران می‌کرده است و مضطرب. بینشی که از اقتصاد پاشیدهٔ آن عهد برخاسته بود و استعدادهای شاعران دانشمندی چون قدسی مشهدی و اشرف مازندرانی و صائب و اشباه و اقوان آنها را در نمی‌یافت و بزرگ نمی‌داشت. این که قدسی تصریح دارد:

من که در ایران نمی‌آیم بکار هیچ کس
 با چه استعداد سوی هند از ایران می‌روم؟
 صرف نظر از ایهام آن در مصراع دوم، همانند این بیت صائب است که:
 گفتم مگر زهند شود بخت تیره سبز
 این خاک هم علاوهٔ بخت سیاه شد
 و نیز مؤید این دو بیت اشرف مازندرانی:
 ایران نه رواج بخش دانا باشد
 هرچند که اسباب مهیا باشد
 در هند بود هنرو را شهرت
 شب روشنی چراغ پیدا باشد

و این همه تأکید دارد که اوضاع سیاسی - مذهبی عهد صفوی بحران اقتصادی - اجتماعی را در پی داشته است و اندیشهٔ بستن کاروان هند را در میان مردم قوت می‌داده است. درست است که اهالی کاروان مذکور، هند را سرزمین غریب می‌پنداشته‌اند و غنا و ثروت و جاه و مقام و اعتبارشان در آنجا هم «درد غربت» را از سینهٔ آنان دور نمی‌داشته است و به قول خودشان:

— به غربت اندر اگر سیم و زر فراوانست
 هنوز هم وطن خویش و بیت احزان به

۱. تاریخ ادبیات ایران، به نقل از کاروان هند، ۱ / دوازده.

— یکباره از وطن نتوان برگرفت دل

در غربتم اگرچه فزونست اعتبار

— به خاک هند چه سنجی دیار ایران را؟

به خاک تیره برابر مکن گلستان را

— میخانه نشینیم نه از باده پرستیست

از دل نتوان کرد برون حبّ وطن را

اما قدر مسلم این است که آنان رفتند و با رفتن خود بسیاری از «اسلامیات» و «ایرانیات» را نیز به هند بردند و... یکی از فواید درخور واری کاروان هند، موضوع «پُرده» و متاعی است فرهنگی، که مسافران کاروان مذکور به شبه قاره برده‌اند. یکی از برده‌های اهالی کاروان هند، آداب و پسندها و دیدگاه علمی و مذهبی است. برخی از مسافران مذکور از خاندانهای مشهور مذهبی ایران بوده‌اند و برخی در نزد دانشمندان طراز نخست آن دوره، آموزشهای علوم مذهبی دیده بودند. اشرف مازندرانی از خاندان مشهور مجلسی بوده است و در هند به زیب‌النسا بیگم آموزش می‌داده است (نک: کاروان، ۶۲/۱). علیرضا تجلی از تلامذه ممتاز آقا حسین خوانساری بوده است و آموزگار ابراهیم‌خان در شبه قاره (همانجا، ۲۰۱/۱). قاضی نورالله شوشتری منصب قضاوت برعهده داشته است (همانجا، ۱۴۶۸/۲). مسلم است که این دانشمندان شیعی، تشیع را که چند قرن پیش از آنان در شبه قاره شناخته بوده، همراه با پسندهای عصری و متأخرش برای مردم آن سرزمین به ارمغان برده‌اند. حتی کسانی چون میرمحمد مؤمن سماکی که در ایران آن روزگار آرایشان در خصوص تقریب مذاهب چونان الحاد و زندقه تلقی می‌شد، توانستند در شبه قاره نقد و نظرهای مذهبی خود را بگسترانند (نک: کاروان، ۱۳۷۲/۲). سوای آرای شیعی، برخی پسندها و آداب و آرای دیگر مذاهب و فرق نیز با همین مسافران و در همین دوره به هند رفته است. از جمله این فرقه‌ها فرقه نقطوی است که توسط میرعلی اکبر کاشی به آن کشور برده و به دیوانیان آنجا شناخته شد (نک: کاروان، ۲۲۱/۱-۲۲۳). شناخت اساطیر و فرهنگ باستان ایران نیز در شبه قاره هرچند مدیون مهاجرت «پارسیان» است اما در این دوره این شناخت در ابعاد فرهنگی آن به ارباب فضل و ادب بیشتر معرفی شد. در همین دوره بود که تقی شوشتری در هند شاهنامه فردوسی را به نثر تحریر کرد. و این شاید نخستین روایتی باشد به نثر، که از

مثنوی فردوسی صورت پذیرفته است هرچند ادیبان آن خطّه می‌پنداشته‌اند که شوشتری «قماش را به پلاس بدل می‌کند و ریسمان را پنبه می‌سازد». (کاروان، ۲۵۱/۱)

یکی از متاع مهم فرهنگی که اهالی کاروان مزبور با خود به هند بردند فنون نسخه‌نویسی و کتاب‌آرایی بود. البته خیلی پیش از این کاروان، فنون مذکور در شبه قاره شناخته بود اما با انتقال آگاهیهایی که این مسافران داشتند، شناخت مورد بحث دقیقتر و گسترده‌تر شد. امینی مشهدی، باقر شیرازی، راقم مشهدی، قاطعی هروی هریک در زمینه‌های قطّاعی و وصّالی، کاغذگری و ابداع کاغذ ابری و الوان و عکس هفت‌رنگ و تذهیب و تجلید در شبه قاره اهتمامی بلند داشته‌اند. و اینان هنرورانی بوده‌اند که عموماً در بطن مکاتب هنری خراسان و فارس پرورده شده و آیین کتاب‌آرایی را در هند رونق دادند (نک: کاروان، ۱۱۹/۱، ۱۴۲، ۱۹۳، ۲۷۲، ۴۳۱، ۸۵/۲) علاوه بر اینها بسیاری از نستعلیق‌نویسان، شکسته‌نویسان، جلدنویسان و بطور کلی خوشنویسان خراسان و ایران با همین کاروان به هند رفته‌اند و دامنه نسخه‌نویسی و کتاب‌سازی را در شبه قاره، پهناورتر کرده‌اند. کاروان هند گلچین مشحون است از نام و نشان سخنورانی که در آن سرزمین به شغل خوشنویسی در کتابخانه‌های رسمی و یا در وزّاقیه‌های مردمی مشغولی داشته‌اند. (از جمله نک: ۱۴۱/۱، ۲۰۶، ۲۵۴، ۳۰۷، ۳۷۴، ۴۱۷، ۵۹۴، ۸۶۲، ۹۰۱، ۹۰۵، ۹۱۳، ۹۱۵/۲، ۱۱۳۶، ۱۱۶۳، ۱۳۸۰ و دیگر صفحات). انتقال اثبات نسخه‌نویس و مذهب و مصور به شبه قاره البته انعکاسی دیگر نیز داشته است که می‌توان از آن به عنوان شناسه و ممیّزه‌ای در تاریخ ادب فارسی بهره برد. از آنجا که ارباب فنون نسخه‌نویسی و کتاب‌آرایی عموماً اهل شعر و شاعری بوده‌اند بدیهی است که تجربه‌های شاعرانه‌شان را با مصطلحات مجرّب‌شان بظهور می‌رسانیده‌اند. به همین جهت است که شعر فارسی سبک هندی مملو است از تصویرهای شاعرانه‌ای که با مصطلحات فنون مذکور تبیین شده است تا جایی که دقیقاً می‌توان گفت: یکی از شناسه‌ها و سازه‌های ساختاری در شعر فارسی سبک هندی وجود و فور اصطلاحات مذکور است که البته شاعران آن عهد در بسیاری از موارد هم واژگان کتاب‌آرایی را با توانایی قابل تقدیر با تجربه‌ها و مضمونهای شاعرانه‌شان جوش داده‌اند بطوری که اگر آن اصطلاح را از شعرشان جدا کنیم تجربه آنان عمق

جمال‌شناسیک خود را از دست می‌دهد.^۱ مانند این بیت دانش مشهدی:

درد دلی به کاغذ ابری رقم کنیم

شاید که پی به دیده‌گریان ما برد



راهی را که تا اینجا با «کاروان هند» آمدم البته کوتاه بوده است و فقط پاره‌ای از منازل و رابط‌های آن را در این گفتار دیده‌ایم و به بحث و بررسی درباره‌ی آنها پرداخته‌ایم. بدون تردید اگر راه «کاروان هند» در مجالی وسیع رفته شود بسیاری از مناظر و مظاهر ارزشمند دیگری دارد درخور تأمل. اما باید دانست: همچنان که آقای گلچین مقدمه‌ی این راه را - که تفتیش احوال و آثار اهالی کاروان هند را در دوره‌های غزنوی، سلجوقی، مغول و ایلخانی و تیموری تضمین می‌کند - نرفته‌اند و باید رفته شود، پایانه و مؤخره راه را نیز با «کاروان هند» خود نسپرده‌اند. پس از دوره‌ی مورد نظر مؤلف، کاروان هند همچنان از ایران بسته می‌شد و به هند می‌رفت، چه در پایان عهد صفوی، و چه در عهد افشاری و زندی و قاجاری، که تنقیب این قسمت از طریق کاروان هند در تاریخ ادب و فرهنگ ما البته قابل تحقیق است و کتابی هم حجم «کاروان هند» بوجود می‌آورد. علاوه بر مقدمه و مؤخره‌ی کاروان هند که مورد نظر مؤلف نبوده است، برخی از اهالی کاروان هند نیز که در دوره‌ی مطالعه‌ی مؤلف «کاروان هند» قرار می‌گیرند، در این اثر به نام و نشان و احوال و آثارشان توجه نشده است. البته برخی از «فائت»‌های «کاروان هند» به دلیل این بوده است که مؤلف بدرستی می‌دانسته است که آنان در راسته‌ی کاروان هند نبوده و به هند نرفته‌اند هرچند که تذکره‌نگاران به تواتر، بعضی از آنان را از مسافران کاروان هند دانسته‌اند مانند ناظم هروی، که بی‌تردید آرزوی به هند رفتن او - که در دیوانش دیده می‌شود - باعث شده است تا ارباب تذکره او را از اهالی کاروان هند محسوب دارند. البته جا داشت که مؤلف این دسته از اهالی کاروان هند را در بخش «مشکوک کاروان هند» (۱۵۶۵/۲-۱۵۸۲) مورد بررسی قرار می‌داد و منشأ اخباری را که سفر هندشان را آگاهانه یا ناآگاهانه جعل کرده‌اند، نشان می‌داد و بی‌پایگی تواتر تذکره‌ها را در این

۱. برای بحث مفصل‌تر در این زمینه - مقدمه من بر کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱،

زمینه تفسیر می‌کرد. چنانکه منشأ خبر معمول سفر ناظم هروی به هند همچنانکه گفتیم، اشعار خود اوست که ارباب تذکره را فریبانده و آن خبر را به تواتر رسانده است. و این است آن ابیات:

چنان مشتاق بال‌افشانی هندم که در ایران
ز زلف مهوشان صد دام گسترده و آزادم
چنان دلگیرم از بی‌قدری آبادِ وطن ناظم
که هنگام وداع جانگدازِ دوستان شادم^۱

سوی آن هنوز هستند مسافرانی که در دورهٔ مطالعهٔ مؤلف «کاروان هند» به شبه قاره رفته‌اند و نام و نشان آنان در کاروانِ گلچین نیامده است. از آن جمله است بدیع سمرقندی که «در علم تاریخ و معما و دیگر فنون غریبه مناسبت لایقه داشت، از وطن خود به ممالک دکن رسیده در بلده خیبر به عزت و اعتبار تا آخر حیات بسر برد...»^۲. و از همین قبیله است میر محمد کاظم فایق تونی «که به زمانِ عالم‌گیر از تون به هندوستان» رفته است.^۳

در همین جا باید تصریح شود که مؤلف محترم در مقدمهٔ خود متذکر نشده‌اند که کاروان هند را در چه مقطعی از تاریخ پی گرفته‌اند. عنوان توضیحی پشت جلد کتاب، عنوانی است کلی که شاعران همه عصر صفوی را دربرمی‌گیرد. تصور می‌کنم که این عنوان توضیحی را ناشر پیشنهاد کرده باشد. به هر حال مقدمهٔ مؤلف تاریخی معین برای دورهٔ مورد مطالعه‌اش ارائه نداده است. اگر عنوان توضیحی را معیار سنجش دورهٔ مورد نظر مؤلف تلقی کنیم، بی‌گمان چندین سخنور دیگر در زمرهٔ اهالی کاروان هند قرار می‌گیرند.

برخی از مدخلهای «کاروان هند» هم البته به حدّ اتقان نرسیده است. (نک: کاروان، مدخلهای بهاری قمی، ۱۷۳/۱؛ تقی کاشانی، ۲۵۳/۱؛ امین هروی، ۱۲۰/۱ و غیره) این‌گونه از مدخلها را آقای گلچین به کمال استقصا کرده‌اند و این که شامل وصف صفت «اتقان» نمی‌شود البته ناشی از نقص و ناستواری مآخذ عصری است

۱. دیوان ناظم هروی، نسخهٔ خطی موزهٔ کابل.

۲. قدرت الله گوباموی، نتائج الافکار، بمبئی، ۱۳۳۶، ص ۱۱۸.

۳. نک: علی ابراهیم خان، صحف ابراهیم، پنته، ۱۹۸۱ م، ص ۷۵.

اما مدخلهایی هم هست که اسناد عصری و متأخر اطلاعات ما را درباره آنها فرامی برد. مانند مدخل ایزدی یزدی (کاروان ۱/۱۳۸) که اشارت هدایت درباره او مبتنی بر این که «در زمان اکبرشاه به هندوستان رفته است»^۱ مندرجات «کاروان هند» را درباره او به تاریخ پیوند می زند. و از همین گونه است مدخل راهب اصفهانی (کاروان، ۱/۴۳۷) که ترجمه او در تذکرة المعاصرین محمدعلی حزین البته عرض و طولی دقیق دارد^۲، که مدخل او را در «کاروان هند» دقیقاً تکمیل می کند.

پیش از این، از ژرفی و شگرفی نقد و نظر آقای گلچین که در لابلای کاروان هندش آمده است یاد کردیم، در نقد و نظرهای مؤلف بندرت می توان نکته ای دید که از دقت و وسواس عالمانه او بهره نبرده باشد. در یک مورد ضبط «دژشنی» را به «دژسنی» تصحیح کرده و نوشته اند: «اصل: درشنی، و غلط چاپ است» (کاروان، ۱/۱۱۷، ج ۳). دژشنی با شین، منسوب است به دژشن، و آن دریچه مکانی بوده است که پادشاه در آنجا می نشسته و از آن دریچه سر بدر می آورده تا اتباع و پیروان او، او را ببینند^۳. این ضبط هم با «سین» و هم با «شین» رواج داشته است و در فرهنگنامه های فارسی - که در هند تألیف شده است - هر دو ضبط آمده است و البته ضبط آن با «شین» «غلط چاپی» نیست بلکه از مقوله تبدیلات آوایی است که صامت / سین / به / شین / تبدیل شده است.

کاروان هند به روش الفبائی و برپایه شهرت و تخلص شاعرانه اهالی آن تنظیم شده است اما این روش که در درون خود وجه ارجاعی را نیز توصیه می کند، در طرز کار مؤلف ملحوظ نبوده است. به تصور نگارنده وجه ارجاعی در روش الفبائی، مکمل طرز تدوین و تنظیم است، خاصه که عده ای از صاحبان مدخلهای کاروان هند دارای دو شهرت شاعرانه بوده اند. تجلی گیلانی (کاروان، ۱/۲۰۶) نخست «خاوری» تخلص می کرده و حتی در برخی تذکرة های عصری نیز ذیل «خاوری» در حرف /خ/ از او یاد شده است. ترابی مشهدی (کاروان، ۱/۲۱۳) در آغاز شاعری «فطرت» تخلص می نموده است و فطرت مشهدی (همانجا، ۲/۱۰۲۶) که بعدها «موسوی» شهرت یافته است، و تسلی لرستانی (همانجا، ۱/۲۱۹) که نخست به «حفظی»

۱. ریاض العارفین، ص ۵۲. ۲. نک: صفح ابراهیم، ص ۷۵.

۳. نک: آندراج، فرهنگ؛ بدوانی، منتخب التواریخ، ۱/۱۱۸.

متخلّص بوده، و تقی شوشتری (همانجا، ۱/ ۲۵۱-۲۵۲) که تخلّص «غیور» را نیز داشته داشت و نیز نمونه‌های دیگر، که همه آنان در روش مؤلف کاروان هند، ذیل حرف خاص خود مطرح شده‌اند اما شهرت آنان به تخلّص دیگر - که بی‌گمان یکی از اسباب التباس هم به نزد ارباب تذکره همین دو تخلّص داشتن آنان بوده است - و نیز روش مؤلف، ایجاب می‌کرده است که آنان در ذیل تخلّص متروکشان نیز مطرح گردند و به تخلّص مشهورشان - که مدخل اصلی قرار گرفت است - ارجاع شوند، خاصه که روش ارجاعی در فهرستهای پایانی کتاب هم مدّ نظر مؤلف نبوده است. و البته این کمبودی است که باید در چاپهای دیگر کاروان هند رفع شود.

فهرستهای کاروان هند با آنکه جامعیت دارد و کلیدهای قفل متن را در دسترس خواننده می‌گذارد اما جای دو فهرست مهم در جمع فهرستها خالی می‌نماید و آن فهرست ساختارهای تاریخی زبان و واژگان ادبی، علمی، و معارف دینی است و هم فهرست نمایه‌وارِ ابیات؛ چرا که متنی کاروان هند، همچنانکه گفتیم متضمن نصّ نظم و نثر یک دوره ادبی و فرهنگی است که کمتر به آن پرداخته‌ایم. از اینرو فرهنگنامه این کتاب می‌تواند به لحاظ تحقیقات زبان‌شناسی تاریخی و گونه‌ای، و نیز به اعتبار مطالعات واژگان معارف دینی و تاریخی و دیوانی حائز اهمیت بسیار باشد، البته فهرست‌گونه‌ای که به نام «فرهنگ لغات» (۱۶۶۷/۲-۱۶۷۵) بر این کتاب تهیه شده است هرگز جای فرهنگنامه مذکور را پُر نمی‌دارد.

با همه اینها، کاروان هند، بابی بزرگ بر روی تحقیقات و مطالعات ادبی، تاریخی، سیاسی در قلمرو زبان و فرهنگ فارسی در عهد صفوی گشوده است، بابی که مقدمه و مؤخره آن نیز اگر فراهم گردد البته یکی از اقالیم فرهنگی ایران و شرق جهان اسلام با آن فتح می‌شود. فتحی که بخش فرازمنند آن به دست آقای گلچین میسر شده است.

دست گلچین می‌گرفتم دست اگر می‌داشتم
نیست از مستی چو گل در پنجه‌گیری مرا

معجم مؤلفی الشیعه و پیوند آن با الذریعه

محقق است و مسلم که «الذریعه إلى تصانیف الشیعه» یکی از مآخذی ارزنده، در کتابشناسی کتابهای فارسی و عربی، و نیز اندکی ترکی و اردوست، ولیکن اثر مزبور برای ادامه حیات و کارکرد مؤثرش نیاز به تسنید و تحریری دقیق و روش‌دار (Methodic) دارد، بطوریکه نخست از نظر زبانی، کتابها ممتاز گردد و پس از آن از نظر موضوعی و تاریخی مرتب شود، و یافته‌های تازه و مفیدی که پس از مرحوم مؤلف دستیاب شده، ضمیمه گردد، و لغزشها و اشتباهات موجود رفع شود، و نیز بخشهای دوگانه کتابشناسی و نسخه‌شناسی عنوانها، با استناد به اسناد معتبر نموده شود و نسخه‌های شناخته شده‌ای که در آن اثر، مذکور نیست، ذکر شود و دیگر تناقضها و نقصها مرتفع گردد. نگارنده این سطور درین خصوص گفتاری مفصل پرداخته است که در آتیۀ عرضه خواهد شد؛ و اما تاکنون بر الذریعه چهار اثر فهرستی و کتابشناسی دیگر ساخته‌اند^۱: یکی از آنها «معجم مؤلفی الشیعه» است که به اهتمام آقای علی فاضل قاینی نجفی فراهم آمده، بطوریکه فراهم آورنده خواسته است تا فهرستواره‌ای از نام کسان و نگاشته‌های آنان از الذریعه بدست دهد.

باری با آنکه بعضی از مجلدات الذریعه دارای فهرست الفبائی نام کسان هست، ولیکن اگر فهرستواره‌ای جامع و دقیق و علمی بر مجلدات بیست و پنجگانه آن کتاب تهیه شود، می‌تواند پژوهنده و مراجعه‌کننده به آن کتاب را مدد دهد و از ضیاع

۱. کارهای انجام شده بر الذریعه عبارتند از: (۱) فهرست موضوعی از کتابهایی که در الذریعه آمده است. (۲) معجم مؤلفی الشیعه از علی فاضل قاینی نجفی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۰۵ ق. (۳) مستدرک الذریعه، از سید احمد حسینی اشکوری، مشهد، آستان قدس رضوی، زیر چاپ. (۴) کتابی در اعلام الذریعه، تألیف ع. ن. منزوی، که هنوز چاپ نشده است و بنده نیز نام دقیق آن را نمی‌دانم.

وقت او جلوگیری کند؛ اما معجم مورد بحث هرچند به همین نیت فراهم آمده، لیکن بجهت آنکه فراهم آورنده، شیوه و روشی علمی در ساختن آن مد نظر نداشته، آن چنان که باید، از جور این کار مأجور نخواهد بود.

فراهم آورنده فهرستواره مزبور، در مقدمه خود گفته است که کارش را براساس شهرت صاحب ترجمه تدوین و تنظیم کرده، و پس از آن اسم او را با توجه به ترتیب حروف آورده است.^۱ در خصوص شیءِ اوّل سخن مؤلف باید گفت که: مراد از شهرت صاحبان ترجمه و شخصیت‌های فرهنگی، آن قسمت از اسم، لقب، کنیه و نسبت آنهاست به شهری، که در میان ارباب کتاب و اصحاب قلم رایج و معمول است، درحالی که مؤلف، جز در مواردی معدود، هرگز به شهرت زبانگرد و رایج صاحبان ترجمه توجه نداشته، و در مواردی زیاد نیز از شهرت معمول آنان ناآگاه بوده، و فقط به قسمت پایانی و نسبت آنان به شهری و منطقه‌ای توجه کرده است، که بدون تردید این شیوه نگاشتن فهرستواره، نه تنها از سرعت در مراجعات پژوهشی جلوگیری می‌کند، بلکه وقتی بیشتر نیز می‌طلبد، و در نتیجه مقصود اصلی و اساسی این گونه فهرستواره‌ها فراموش می‌شود و محل بهره‌برداری قرار نمی‌گیرد. بطور مثال در معجم آقای قاینی، ذیل «شیرازی»، ۱۲۷ شخصیت عنوان شده‌اند، آن چنان که مؤلف گاهی از ذکر صورت انتساب صاحب ترجمه به شهر اصلی او نیز احتراز کرده، و از او با نسبتی که به شهری دیگر توطّن گزیده، یاد کرده است. مانند عبدالرزاق گیلانی شیرازی، که در معجم مورد بحث ذیل «شیرازی» آمده است. در صورتیکه اگر فراهم آورنده، هریک از «شیرازیان» را با شهرت معمول آنها ذکر می‌کرد، فهرست او بیشتر مورد توجه و مراجعه قرار می‌گرفت.

نیز مؤلف به شیء دوم روش خود که در مقدمه یاد کرده است یعنی آوردن اسم مؤلف؛ ترتیب الفبائی را رعایت نکرده؛ زیرا درین مورد، القاب، کنی و اسامی را باهم درآمیخته، و بدون هیچ گونه مشخصه و ممیزه‌ای میان لقبها، کنیه‌ها و اسمها به ذکر آنها پرداخته است. این شیوه مؤلف، سبب شده که خواننده برای یافتن یکی از اعلام مورد نظر، باید تمامی بخش مربوط را واریسی کند و بخواند، تا به مقصود و مطلوب برسد. یعنی، مثلاً، رسیدن به بابارکنا شیرازی (رکن الدین مسعود بن عبدالله) مستلزم

۱. و قد بات بذکر شهرة المترجم له، ثم اسمه على ترتيب الحروف. معجم مؤلفی الشيعة، ص ۴.

اینست که به (۱۷۲) عنوان «شیرازی» نظر بیندازیم تا به او، و مؤلفه‌اش برسیم. و شگفت‌تر از آن اینکه حتی در مواردی، ترتیب الفبائی در شهرت اعلام نیز رعایت نشده، و تقدیم و تأخیر دیده می‌شود. مثلاً در معجم مورد بحث، اوّل می‌رسیم به «جوینی»، و پس از آن راه می‌یابیم به «جوهری»! (ص ۱۲۵). همچنان که گفته شد، مؤلف از شهرت رایج، معمول و مکتوب اعلام و شخصیت‌های فرهنگی و علمی، آگاهی نداشته، و شهرت آنان را به ذوق و سلیقه خودش اختیار و انتخاب کرده است. و مسلّم است که اعمال کردن چنین روشی در کارهای فهرستی، چقدر از ارزش تلاش و زحمت فهرست‌نگار می‌کاهد، و فهرست او را از محلّ مراجعه بدور می‌دارد. مگر نه اینست که چنین کارهایی، فقط برای جلوگیری از ضیاع وقت ساخته و پرداخته می‌شود؟! به هر حال برای مثال کافی است که به دو نمونه زیر اشاره کنم:

(۱) در معجم مورد بحث، رکن‌الدین احمد بیابانکی معروف به علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶) را - که خودش به شهرت خود توجّه داده، و در میان اهل کتاب از سده هشتم تا روزگار ما با همان شهرت، یعنی علاءالدوله مشهور است - باید در ذیل بیابانکی (ص ۸۳) بجویم، نه ذیل علاءالدوله و نه ذیل سمنانی.

(۲) و مرحوم محمود فرخ از معاصران بنام را باید ذیل «جوهری» (ص ۱۲۴) جست‌وجو کنیم نه ذیل «فرخ» که شهرت معمول و رایج اوست^۱.

مهمتر از آنچه در شیوه و روش مؤلف معجم مؤلفی الشیعه گفتیم، اینست که ایشان از مؤلفان غیرشیعی و «منحرف» که مرحوم آغابزرگ طهرانی در الذریعه از آنان و نگاشته‌هایشان یاد کرده، احتراز کرده، و فقط به ذکر مؤلفان شیعی و نگاشته‌هایشان توجّه داشته است. چنانچه در مقدمه (ص ۴) می‌نویسد: «وقد راعیت الأمانة العلمية فلم اذكر ما كان من المؤلفین من غیر الشیعة أو ما كان من المنحرفین».

باید گفت که این نظریست وحشتناک، که بسیاری از محققان روزگار ما در

۱. نیز فراهم آورنده فهرستواره مورد بحث از شیوه ارجاعی سگانه در صورتهای مختلف اسامی، القاب و شهرتها در معجم خود یاد کرده است حالانکه این شیوه - اگر ملحوظ ایشان می‌بود - سبب می‌شد که نه تنها فهرستی دیگر در پایان کتاب الحاق نگردد، بل مشکلی که ناشی از عدم تسلط مؤلف است از فن فهرست‌نگاری، حل می‌شد.

خصوص الذریعه عنوان می‌کنند، و برای روشن شدن این مطلب، باید قلم را «لختی بگریانیم» و مطلب را پیدا و آشکار سازیم تا اگر بفرض ادامه حیات الذریعه، از آن اثر ارزنده، تحریر و تسنیدی عالمانه عنوان شود، آن‌گونه که مؤلف معجم مورد بحث عمل کرده است، روش و شیوه او تتبع نشود.

می‌دانیم که پیش از مرحوم آغابزرگ، اعجاز حسین، فهرستی ساخت دقیق، در تعریف نگاشته‌های شیعه امامیه، به نام «کشف الحجب والأستار»^۱، که آغابزرگ آن را در الذریعه گنجانید، و آن اثر مفید و جامع را با توجه به دو نظر زیر بوجود آورد: یکی اینکه آغابزرگ جانب مذهب مؤلفان و نگاشته‌های آنان را متوجه بوده، و دیگر آنکه به نگاشته‌های عده‌ای از مؤلفان خالی از عصبیت مذهبی - یعنی خواص محققان اهل سنت و جماعت - نظر داشته است.

آغابزرگ در مورد نظر دوم بدور از تحقیق^۲ عمل نکرده، بلکه براساس تدقیق و تتبع در نگاشته‌های مؤلفان غیرشیعی، و آراء شیعی آنان، از آثارشان یاد کرده است. چنانچه اگر می‌بینیم که در الذریعه از آثار و مؤلفات علاءالدوله سمنانی یاد شده^۳، مؤلف به رساله «مناظر المحاضر للناظر الحاضر» او، که در شرح واقعه غدیر خم است توجه داشته. و نیز چون از سعدالدین حمویه (م ۶۵۰) و آثار او یاد کرده^۴، این نکته را متوجه بوده که او در خصوص حضرت حجت (ع) کتابها ساخته است^۵. درحالی که فراهم‌آورنده معجم مؤلفی الشیعه اختیار و انتخابی که درین خصوص کرده، یعنی بظن خود عده‌ای را شیعی پنداشته و ذکرشان را آورده، و عده‌ای را غیرشیعی گرفته و نام آنها را نیاورده؛ هرگز به تحقیق و پژوهش نپرداخته است. از اینرو در معجم وی ذکر علاءالدوله سمنانی هست، حالانکه آغابزرگ بجهت وجود برخی از آراء شیعی نگاشته‌هایش، از آثار او بعنوان تصانیف شیعه یاد کرده، و اگر بر

۱. کشف الحجب والأستار عن احوال الکتب والأسفار، از سید امیر اعجاز حسین، کلکته ۱۳۳۰ ق.

۲. البته مواردی هست که می‌نمایند که آغابزرگ طهرانی، و یا همکار ایشان - آقای ن. ع. منزوی - کتاب را ندیده‌اند و از مذهب عده‌ای از مؤلفان نیز اطلاع دقیق نداشته‌اند و براساس فهرستهای پیش از خود، به ذکر آنها پرداخته‌اند.

۳. بنگرید به: الذریعه ۳/ ۱۷۵، ۱۱/ ۲۶۰، ۱۵/ ۲۵۱، ۲۰/ ۲۳۷.

۴. أيضاً ۲۱/ ۱۲۴.

۵. بنگرید به: مقدمه نگارنده بر المصباح فی التصفوف.

این تصوّر و پندار وحشتناک باشیم که این چنین اعلام الذریعه را طرد و ترک کنیم، بایسته است که علاءالدوله سمّانی را نیز متذکر نشویم؛ زیرا وی در رساله «مالابّد فی الدّین» و نیز در باب ششم العروة لأهل الخلوة والجلوة، بصراحت از شافعی بودن خود یاد کرده است.^۱

نیز در معجم مورد بحث، ذکر صدرالدین ابراهیم فرزند سعدالدین حمّویه (ص ۱۴۷) هست، ولی سعدالدین حمّویه طرد شده، حالانکه پدر و فرزند از شافعیانند، و آثار و آراء شیعی دارند، و صاحب الذریعه نیز با توجّه به همین آثار و آراء از آنان و نگاشته‌هایشان یاد کرده است.

و هم مرحوم آغازبزرگ با توجّه به آراء و آثار شیعی مؤلّفان اهل سنّت، از حسین بن معین الدین میبّدی (م ۹۱۰) و نگاشته‌هایش در الذریعه یاد کرده است^۲ که در معجم مورد بحث نیز ذکر او و آثارش آمده (ص ۴۰۶)؛ درحالی که با توجّه به روشی که آقای قاینی در مقدّمه خود گفته است، یعنی طرد مؤلّفان غیرشیعی، می‌بایست که ازین میبّدی یاد نمی‌کرد؛ زیرا با آنکه وی بر دیوان علی (ع) شرحی عمیق نگاشته، ولی بخاطر مذهبش، که سنی بوده، به فرمان شاه اسمعیل صفوی در ۹۱۰ هجری کشته شده است.^۳

باری، آوردن شواهد و امثله دیگر در خصوص انتخاب و گزینش مؤلّفان شیعی و طرد مؤلّفان سنی از سوی مؤلف فهرستواره مورد بحث در حوصله این گفتار نیست، آنچه بازگفتنش سزاوار است اینست که: مرحوم آغازبزرگ طهرانی در ذکر مؤلّفات و نگاشته‌های مؤلّفان غیرشیعی - که آثار و آراء شیعی داشته‌اند و از خواص محققان اهل سنّت و جماعت‌اند - معیار و ملاکی داشته است که نگارنده در گفتار «نکاتی چند پیرامین ادامه حیات الذریعه» خواهم کوشید تا آن را بنمایانم؛ از اینرو هرگونه تألیف فهرستی که بر الذریعه انجام می‌شود، فهرست‌نگار نباید به ذوق و سلیقه خود، بی آنکه به تحقیق و تتبع پرداخته باشد، اختیار و گزینش ذوقی، و نه تحقیقی بکند، چنانکه معجم مؤلفی الشيعة کرده است.

۱. بنگرید به: العروة لأهل الخلوة والجلوة، تصحیح ن. مایل هروی، تهران ۱۳۶۳، ص .

۲. بنگرید به: الذریعه ۲۵/۵، ۳۳/۶، ۱۳۶، ۲۰۰/۱۳، ۲۶۶ و ۳۲۷ و ۳۹/۲۳.

۳. بنگرید به: حبیب السیر، تهران، ج ۴، ص ۶۰۷، تاریخ ادبیات در ایران ۲۹۷/۵.

از شیوه و روش فراهم آورنده که بگذریم، کار او نقایصی دیگر نیز دارد که این، هم، ناشی از عدم تتبع و تدقیق کافی مؤلف است و هم ناآگاهی او را در زمینه تهیه فهرستواره‌های مربوط به کتابشناسی می‌نمایاند. از آن جمله است برخی افتادگیها، که در نام نگاشته‌های مؤلفان درین معجم پیش آمده. چنانچه در ذکر بیابانکی (ص ۸۳) از رساله «بیان الاحسان لأهل العرفان» او یاد نشده، درحالی که ذکر آن در الذریعه (ج ۳، ص ۱۷۵) بتفصیل آمده است. و از همین نوع است که در ذکر حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ (ص ۱۶۲) از «کنوز الحقائق فی رموز الدقائق» او سخن نرفته، حالانکه در الذریعه (ج ۸، ص ۱۷۲، ش ۱۲۴۹) از آن منظومه و موضوع و مؤلف آن یاد شده است.

نیز بر اثر همین کم‌دقتی است که شرح چغمینی را که مرحوم آغابزرگ در الذریعه (ج ۱۳، ص ۱۷۶) به مولی حسین خوارزمی نسبت داده، درین معجم (ص ۱۶۲) از نگاشته‌های حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹، صاحب جواهرالأسرار شمرده شده است. مضاف بر آنچه گفتیم، مؤلف معجم مورد بحث، ظاهراً براساس چاپ اول الذریعه، فهرستواره‌اش را فراهم آورده، و هرگز به غلطنامه آن چاپ، و نیز چاپ سوم مراجعه نکرده است. این بی‌توجهی به چاپهای دیگر الذریعه و غلطنامه‌های آن، سبب شده که برخی از نامها - اعم از نام مؤلفان و کتابها - درین معجم غلط و نادرست ضبط گردد. چنانچه از کتاب مشهور «سفینه فرخ» به صورت سفینه فرخی (ص ۱۲۴) یاد شده، و مرحوم مهدی بیانی، به صورت بیاتی (ص ۸۳) ضبط گردیده است.

باری امید داریم که در پیرامون الذریعه و تحریر و تسنید آن تحقیقاتی عالمانه و محققانه انجام شود، و این فهرست جامع و ارزشمند به شیوه علمی و روش‌دار در دسترس پژوهشگران قرار گیرد. و پیش از آن، فهرستواره‌ای شامل و کامل بر مؤلفان و مؤلفات کتاب مزبور از نظرگاهی تاریخی، موضوعی و الفبائی تدوین شود؛ زیرا معجم مؤلفی الشیعه، همچنانکه شامل مؤلفان شیعه و نگاشته‌های ایشان نیست، فهرستواره الذریعه نیز نمی‌تواند بشمار آید.

□ نسخه‌شناسی و

معرفی نسخه‌های خطّی

نسخه‌های خطّی مشکولِ فارسی و ارزش آنها

واژه اصطلاحی مشکول در زبانهای عربی و فارسی، البته در حوزه عروض، کلمه‌ای است شناخته شده، بطوری که «فعالات چون از فاعلاتن خیزد، آن را مشکول» می‌گفته‌اند.^۱ نیز در قلمرو کتابت و نسخه‌نویسی در زبان فارسی، به کلمه‌ای اطلاق می‌شده است که کاتب «حرکتها و سکونهای^۲ آن را گذاشته بوده است. این مفهوم واژه مشکول در زبان فارسی، مأخوذ از عربی است که عرب «اشکَل الکتاب» گوید، یعنی «اعجمه کانه ازال عنه الاشکال والالتباس»، و «شَکَل الکتاب» گوید به معنای «تقییده بالحركات».^۳ اما در این که کاتبان نسخ نگارشهای فارسی، آیا موضوع شکل دادن به واژها و واژه‌ها را تحت تأثیر نسخه‌نویسان و نسخه‌نویسی نگارشهای عربی پی گرفته‌اند، پس از این سخن خواهیم گفت. به همه حال، از آنجا که خطّ زبان فارسی در محدوده حرفی خود، مصوتهای کوتاه [a - / e - / o -] و نیز نشانه‌های اضافه [ـِ، ـَ، ـُ]، سکون [ـْ، ـَ، ـُ]، تشدید [ـّ، ـّّ] و تنوین [ـً، ـٌ، ـٍ] را نشان نمی‌دهد، اهل زبان برای تبیین و رفع اشتباه و التباس از نمودن تلفظ واژها و واژه‌ها در کتابت ناگزیر بوده‌اند و نیازمند تا بیرون از بافت حرفی از نشانه‌های زیر (کسره)، زیر (فتحه)، پیش (ضمه)، سکون، تشدید و اضافه استفاده کنند. با توجه به این نیاز، نسخه‌نویسان و کاتبان چندی به واژها و واژه‌ها در نسخه‌نویسی شکل داده‌اند و

۱. شمس قیس رازی، المعجم، ۴۶؛ نیز رش: معین، فرهنگ فارسی ذیل مشکول؛ شرتونی، اقرب الموارد، ذیل شَکَل.

۲. معین، فرهنگ فارسی.

۳. شرتونی، همانجا. توجه باید داشت که بعضی از معاصران ما شکل دادن به واژه‌ها را به نادرست با «اعراب» یکی دانسته و نسخه‌های مشکول را نسخه مُعَرَّب تصور کرده‌اند. از جمله رش: محبوبی ارکادنی، حسین، مقدمه الابنية عن حقایق الادویه، تألیف ابومنصور علی هروی، به تصحیح احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۲.

نسخه‌هایی نویسانیده‌اند که امروزه در اصطلاح نسخه‌شناسی آنها را نسخهٔ مشکول می‌خوانیم.^۱

شمار نسخه‌های واژه‌نما یا مشکول در زبان فارسی - به نسبت نسخه‌های موجود از نگارشهای فارسی - زیاد نیست؛ زیرا نویسندگن نسخهٔ مشکول فرصت، حوصله و دقت بیشتری می‌طلبیده، و این همه، در توان و استعداد بسیاری از نسخه‌نویسان - خاصه کاتبان حرفه‌ای - نبوده است. البته پس از سدهٔ هشتم هجری نیز در قلمرو اهالی زبان فارسی - که به گونهٔ معیار و استاندارد فارسی ادبی دست یافته بودند - نیازی هم به مشکول کردن واژه‌ها و واژه‌ها نبوده است مگر در مورد یا مواردی که کاتبان نسخه‌ای را به درخواست یا برای خواننده‌ای - که فارسی زبان نبوده است - کتابت می‌کرده‌اند.

به هر حال نسخه‌های خطی مشکول از آثار فارسی - که پیش از ۸۰۰ هجری نویسانیده شده است - به اعتبار نمایش واژه‌ها و واژه‌ها به دو گونه تقسیم‌شدنی است: الف - نسخه‌هایی که شکلی واژه‌ها و واژه‌ها در آنها موردی است و خاص برخی از واژه‌ها، و گاه خاص برخی از واژه‌های کلمات. در این گونه از نسخه‌های مشکول، نسخه‌نویس با توجه به گونهٔ زبانی عصر خود، و با توجه به سرعت و تسندی در کتابت، برخی از مصوّت‌های کوتاه را در برخی کلمات نشان داده است بطوری که گاه هیچ معیار و موازنه‌ای را در مشکول کردن قانونمند واژه‌ها رعایت نکرده، و بر اثر عادت خویش در کتابت برخی از واجهای واژه‌ها را به صورت ناقص شکل داده است. از جملهٔ این دسته از نسخه‌های مشکول، می‌توان به نسخ کهن بسیاری از تراجم قرآن توجه داد مانند نسخهٔ ترجمهٔ قرآن که به شماره ۲۳۰۹ در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی موجود است و به نام «ترجمهٔ آهنگین» شهرت یافته است.^۲ نسخهٔ هدایة المتعلمین فی الطب از ربیع اخوینی بخاری محفوظ در کتابخانهٔ بادلیان اکسفورد مکتوب به سال ۴۷۸ هجری^۳ نیز در حد موردی مشکول شده است.

۱. می‌توان این نوع از نسخه‌ها را به نام نسخهٔ واژه‌نما نیز خواند. نگارنده «دست‌نویس واژه‌نما» را در حوزه زبان فارسی برای این اصطلاح پیشنهاد می‌کند.

۲. پلی میان شعر هجائی و عروضی فارسی، ترجمه‌ای آهنگین از دو جزو قرآن مجید، به اهتمام احمد علی رجایی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

۳. هدایة المتعلمین، به اهتمام جلال متینی، مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۱.

نیز نسخه شماره ۴۸۵۶ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از کتاب الاغراض الطبیه سیّد اسماعیل جرجانی^۱، و نسخه همان کتابخانه از ذخیره خوارزمشاهی همو، مکتوب به سال ۶۰۳ هجری صرفاً متضمن شکل برخی از واجهای واژه‌هاست به گونه‌ای که کاتبان این نُسخ بر مبنای عادت در کتابت، مطابق با ذوق و سلیقه خود پاره‌ای از واجها را شکل داده‌اند و هیچ‌گونه قانون و قاعده‌ای را در شکل دادن همه واجهای واژه‌ها - در سرتاسر نسخه مکتوب خود - پی نگرفته‌اند (ع تصویر شماره ۱).

همچنان که خواهیم گفت این دسته از نسخه‌های خطی مشکول فارسی جز در موارد تلفظ برخی از صامت‌ها و مصوت‌ها در گونه‌شناسی گونه‌های فارسی، همسنگ نسخه‌های خطی‌ای که در شکل دادن به واجهای واژه‌ها قانونمند می‌نمایند، نیست، با این همه در میان نسخ خطی‌ای که موردی مشکول شده است، گاه به نسخه‌هایی برمی‌خوریم که کاتب به دور از عادت معمول در کتابت، بلکه به اعتبار این که متن مکتوب او به درستی خوانده شود، و یا در کتابت او پاره‌ای از نشانه‌های مربوط به مصوت‌های کوتاه و بلند، و علامت‌های سکون و انجامة عبارت‌ها و پاره عبارت‌ها نموده شود، آگاهانه به مشکول کردن موردی دستنویس خود پرداخته است. این دسته از نسخه‌های نیمه مشکول، البته ارز و ارزشی بیشتر از نسخه‌های نیمه مشکول دسته نخست دارند؛ زیرا کاتب با دقت مواردی از ضبط‌های دستنویست خود را که تشخیص می‌داده که در خوانش کتابت او مؤثرند، شکل داده است. از جمله نسخه‌های شناخته شده این مورد می‌توان به نسخه‌ای از تنکسوق‌نامه (طب اهل ختا) توجه کرد از ترجمه‌های رشیدالدین وزیر، که محمد کرمانی در ۷۱۳ ق آن را در ربیع رشیدی (تبریز) نویسانیده است^۲ (ع تصویر شماره ۲).

ب - نسخه‌هایی که شکل واژه‌ها و واژه‌ها در مورد همه مصوت‌ها - اعم از مصوت‌های کوتاه و بلند -، و نیز نشانه‌های سکون و تشدید، بطور سرتاسری رعایت شده است. در این گونه از نسخه‌های مشکول، کاتب بدور از عادت کتابت و

۱. چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.

۲. عکس این نسخه با مقدمه مرحوم استاد مجتبی مینوی به نام طب اهل ختا، در تهران، دانشگاه، ۱۳۵۰ بجا رسیده است. از این اثر رشیدالدین وزیر یک نسخه‌ای دیگر - که آن هم در ربیع رشیدی کتابت شده - بدست آمده که در کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی (قم) محفوظ است.

نسخه‌نویسی، نخست «واژه» یا «عبارت» را می‌نویسانیده، و انگاه با دقت نشانه‌های مصوت‌های کوتاه و بلند را /، ـ، ـ، ـ، ـ، ـ، ـ می‌گذارد است. از آنجا که نسخه‌نویس با دقت نظر واژه‌ها و عبارت‌های دست‌نوشته خود را به قصد مشکول کردن، مد نظر می‌داشته و طبیعتاً آنها را بازمی‌خوانده تا مشکول کند، بی‌گمان این دسته از نسخه‌های مشکول متضمن دقت و تأمل فراوان کاتبان آنها بوده است. از جمله این دسته از نسخه‌های مشکول می‌توان به نسخه‌ای از تفسیر سوره‌آبادی توجه داد^۱ (به تصویر شماره ۳) و نسخه‌ای از منطق الطیر عطار به خط نصیر بن حسن مکی، کتابت ۸۵۷ ق^۲ (به تصویر شماره ۴).

نخست باید دانست که مشکول کردنِ نسخه‌های خطّی فارسی پیشینه‌ای دراز دارد. پیش از آنکه زبان فارسی دارای گونه‌ی معیارِ ادبی شود و همه‌ی نویسندگان بدور از ساختارهای محلّی زبان، به گونه‌ی معیار فارسی بنویسند و یا کاتبان، عناصر گونه‌ی محلّی زبانشان را در کتابت دخیل نسازند، مشکول کردنِ موردی، و گاهی شکل دادن عام و تام به واژه‌ها و واژه‌ها متداول و معمول بوده است. نسخه‌های خطّی کهن - خاصّه نسخه‌هایی از قرآنهای مترجم - حاکی از آن است که ادبِ مشکول کردنِ واژه‌ها و واژه‌ها در نسخه‌نویسیِ نگارشهای فارسی لااقل به سده‌ی چهارم هجری می‌رسد. این دوره را که تا نیمه‌ی نخستِ سده‌ی هشتم ادامه دارد، می‌توان دوره‌ی نخست در زمینه‌ی مورد بحث تلقی کرد. در این دوره، ظاهراً هم صاحب اثر و نیز هم کاتب و نسخه‌نویس تحتِ تأثیر عناصرِ گونه‌ی محلّی زبان فارسی بوده‌اند و چون عناصر گونه‌ای زبان در همه‌ی اقالیم زبان فارسی شناخته نبوده است، نسخه‌نویس و شاید حتّی مؤلّف نیز، عناصر گونه‌ای زبان را در اثرشان مشکول می‌کرده‌اند.

۱. تفسیر سه رأیادی، چاپ عکس، جلد اول، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.

۲. منطق الطیب، چاپ عکسی نسخه کتابخانه سلطنتی تورینته، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.

گفتنی است که چون قدیمترین نمونه‌های نسخ مشکول در زبان فارسی نسخه‌های قرآنهای مترجم است، بی‌تردید ادب مشکول کردن در نسخه‌نویسی نگارشهای فارسی، می‌بایست تحت تأثیر مصحف‌نویسی پیدا شده باشد، بطوری که اعجام و اعراب قرآن را نسخه‌نویسان به نحوی در کتابت واژه‌ها و واژه‌هایی که در ترجمه کلمات و آیات قرآن می‌آمده است، شکل می‌داده‌اند. همین ادب نرمک نرمک به دیگر انواع و گونه‌های آثار فارسی سرایت کرده است زیرا نه تنها مواردی از ضبط‌های اثر را در نظر نسخه‌نویس مضبوط می‌نموده، بلکه به بافت و ساخت خط او نیز شکل می‌داده و به زیبایی آن کمک می‌کرده است. به همین جهت است که نسخه‌های مشکول در زبان فارسی عموماً به خط نسخ کتابت شده‌اند. تا جایی که در درازنای تاریخ یک هزار ساله نسخه‌نویسی آثار فارسی یک نسخه هم نمی‌یابیم که به خطی غیر از خط نسخ کتابت شده باشد و مشکول نیز باشد.^۱ از اینرو مقوله تأثیر اعراب و اعجام در مصحف‌نویسی را می‌بایست محلّ انتشا و خاستگاه ادب مشکول‌نویسی نسخه‌های خطی فارسی دانست اما دوره دوم مشکول‌نویسی نسخه‌های خطی فارسی از حدود ۸۰۰ ه.ق به بعد شروع می‌شود و ادب مشکول‌کردن در نسخه‌نویسی این دوره به کمال می‌رسد و همه مصوت‌های بلند و کوتاه، و نشانه‌های سکون و تنوین و تشدید، و حتی انجامه‌های عبارت‌ها و مصراع‌ها را هم شامل می‌شود. در این دوره یگانه اصلی که نسخه‌نویس را به مشکول کردن نسخه‌ها سوق داده است اصل پیدایی است و شناختگی. پیدا بودن شکل تلفظی واژه‌ها و واژه‌ها، و شناختگی خواننده دستنویس کاتب. بظاهر چنین می‌نماید که نسخه‌های مشکول فارسی در دوره دوم بیشتر برای فارسی‌گویان یا فارسی‌خوانان یا به خواهش آنان کتابت شده است. و به همین اعتبار، کاتب اصلی پیدایی و

۱. البته باید دانست که بافت خط نستعلیق نشانه‌ها و علائم مربوط به مصوت‌ها و دیگر نشانه‌ها را بر نمی‌تابد؛ زیرا در بافت خط نستعلیق تهیگاه‌ها و فضای بیاض میان حروف به نسبت خط نسخ بسیار ناچیز است. علاوه بر آن نستعلیق بدون نشانه‌ها و پیش و زیر و زیر به زیبایی کامل می‌رسد درحالی که خط نسخ و ثلث و مشتقات آنها به یک نوع عناصر زیبایی‌آور بیرون از بافت خود نیز نیاز دارند که عبارت است از زیر، زیر، پیش، نشانه تنوین، تشدید و... به همین جهت است که کاتبانی که گاه نسخه‌ای از قرآن مجید یا نهج البلاغه و صحیفه سجادیه را به خط نستعلیق نوشته‌اند، به هیچ روی آنها را اعجام و اعراب نکرده‌اند.

شناختگی را در نسخه‌نویسی مدار اهمیت دانسته است. از جمله این دسته از نسخه‌ها می‌توان به نسخه منطق الطیر عطار نیشابوری، کتابت ۸۵۷ ق. و نسخه‌ای از تفسیر سوراآبادی، کتابت نیمه نخست قرن نهم هجری اشاره کرد که پیش از این از آنها یاد شد.

به هر حال، نسخه‌های مشکول - چه نسخه‌هایی که موردی اما قانونمند مشکول شده‌اند، و چه نسخه‌هایی که شکل واژه‌ها و واژه‌ها در آنها فراگیر است - به جهت گوناگونان حائز اهمیت فراوانند. از آنجا که کاتبان در مشکول کردن دستنوشته‌شان ناگزیر بوده‌اند که واژه‌ها و عبارت‌ها را بازخوانی کنند و مصوت‌های کوتاه و بلند را شکل‌گذاری کنند، بدون تردید دقت آنان را در نسخه‌نویسی دوچندان می‌کرده است بطوری که نسخه‌های مشکول آنان کم‌غلط‌ترین نسخه‌های موجود در میان نسخ خطی فارسی محسوب تواند بود. از اینرو نسخه‌های خطی مشکول فارسی به هنگام تصحیح انتقادی نگارش‌های مربوط فارسی جایگاهی بلند دارند.

هم از آنجا که نسخه‌نویسان در مشکول کردن واژه‌ها و واژه‌ها به نحوی تحت تأثیر گونه محلی و منطقه‌ای زبان قرار دارند، تلفظ بسیاری از واژه‌ها و واژه‌ها را در گونه‌های تاریخی زبان فارسی در دستنوشته‌های خویش ثبت کرده‌اند بطوری که امروزه یکی از راه‌های روشن برای دستیابی به اطلیس گونه‌شناسی گونه‌های جغرافیایی زبان فارسی همین نسخه‌های خطی مشکول فارسی می‌توانند باشند. به اعتبار این دو نکته، نسخه‌های خطی مشکول فارسی را می‌توان از زمره نسخ نفیس بشمار آورد.

قَسَمَ وَبَضِيبُ هَمَّةٍ مُعَيَّنَةٍ كَرْدَةُ بَاشَد لِيَكُنْ خَبْرُكَ بَعْضِي زَاب
 بَاشَد جَانِجِ جَوْنِ آن بَاشَد تَامَ بَدَانِ رُخْدُ وَجَوْنِ حِينِ بَاشَدَا هَالِ آن
 دِهْمَا زَرَبِنِ زَا عَثَ بَرِ وَجْهِ وَازِ جَنَبِی كُنْدَكِه مَنَابِ ابِ اِيشَان نَاشَد
 نَاخَلِ دِزَنَكِرْدُ وَفَضِيَّة دِمَاغِ كِه مَنَبِ اِعْصَابِ اَنْتِ وَجَانِجِ اَزَانِ دَرِ فَرَاتِ
 بَتِ مَنَدَتِ كَشْتِه جَمْتِ مَحَلَّتِ اِيْنِ مَيَانِ اَنْتِ كِه دَرِ كَرْتِ تَاهِ اِعْصَابِ
 اَرْقُش دِمَاغِ مَتَوَجَّه كَشْتِه بَاشَد جَمْعِ اِعْصَابِ مَذْكُورِ مِتَعَهْدُ تَوَانِدُ بُوَد
 وَجَانِجِ قَائِمِ مَقَامِ دِمَاغِ بَاشَدَا اِعْصَابِ اَزِ اِلْجَا جَمْتِ بَعْضِي مُتَوَجَّه كِرْدُ
 وَآن مِجْنُونِ ظَاهِرِ اَنْتِ دَانِ مُصَدِّقِ مَنَابِ اِيْنِ مَقَرِّ رَاتِ اَنْتِ كِه كَرْدِه
 شَد وَجَوْنِ اِجْوَالِ دَلِ كِه مَنَبِ شَرَا اِيْنِ اَنْتِ وَلِجْوَالِ اِجْزَا كِه مَنَبِ اَوْرَدِه اَنْتِ
 بَرِ وَجْهِ دِيْكَرِ اَنْتِ لَاشَكِ دَرِ اَزِیْ جَانِجِ كِه جَمْتِ مَحَلَّتِ مَذْكُورِ اَزِ اَنْتِ
 كَشْتِه وَجْهِ دِيْكَرِ مَنَابِ فَرِيْكَ اَزِ دَلِ اِجْزَا يَدَكِه مَاشَد وَآن اَنْتِ كِه شَرَحِ
 دَا دِه شَد وَ مِشْوَد وَجْه دِيْكَرِ اِيْنِ جَوْنِ دَرِ بَعْضِي مُوَرِّثِ اِجْزَا
 وَ اَوْجِبِ بَاشَدَا رَا اِجْمَاعِ كِه جَمْتِ بَكِيْ وَ مَوْجِعِ كِدَرِ كَا هِمَزُ وَ فَرْغِ اَفْتَدُ وَ
 كِه جَمْتِ بَعْضِي اِعْصَابِ جَمْتِ طَبِيعَتِ اَنْ جَانِ اِيْدِ كِرْدِه شَدِ عِزُّ وَ اَنْ مُفَرَّدِ
 بَا اِلْجَا زَنَدُ وَ جَوْنِ بَرَاهِ مَقْوَمِ مِيزَنَكِرْدُ مَزُوْرَتِ كِرْدُ كِه بَرَاهِ عِزِّ مَقْوَمِ بَرُوْ

در آن روز که خداوند بفرموده که هر که از این قوم
 را بر آن بود که چون بنی اسرائیل در جهنم فرعون در آن روز که خداوند
 ناسف نما صبر کند تا وقت هلاکت ایشان آن پنج نفر را که از آن
 فرعون انگاه است از آن خداوند موسی را که بنی اسرائیل را از آن مصر سوی فرات فرعون
 در آن روز که هلاک کند موسی را و فرعون را و آن مصر را نه آنکه ما همی عبد
 از قبطیان را خواستند و بر خورشید کز دند فرزند موسی را نوازش آل آن
 قبط عزیز بنی اسرائیل در آن روز که هلاک شد فرعون انگاه فرعون بنی اسرائیل
 تا آنکه فرعون بنی اسرائیل را از حاشیة مصر فرعون لشکر و راهبر کردند
 آنکه شمرند و لشکر شصت هزار بودند غیر اطفال و شیوخ و نساء و فرعون
 رفت که مقدّمه و قراول آن هزاران سوار بودند و تخته چنان و تخته چنان
 همچنان و در اخبار آمدن آنست که در مقدّمه لشکر فرعون دوازده هزار
 قهای موسی رفتند و چون نزدیک لشکر موسی رسیدند بر یک کنار فرات را غارت
 فرود آید تا روزی بر شش کزدند و فرات را یافتند و هم را باند کشید و اسیر
 فرود آمدند لشکر از خوف فرعون بفرار شدند و گفتند اما لعل کون خدای ما
 را بفرستد تا در میان آرد لشکر زمین آید تا در میان شوفاژان آن دو لشکر را بکشد
 کشت جبرئیل آمد و امر داد که بنی اسرائیل را بکوی آرد و باز بند و بکند و بکشد
 ایشان مردمان بدخوی بودند گفتند ما ترسیم که هلاک شویم و در آن روز که هلاک
 فرعون به کرد در آن هلاک شویم موسی گفت ترسید که در آن ترسیم ما آنست و اگر خواهی
 آنکه موسی بنون را بفرموان تا آب بر شست و بر آب ناخت بر یک گاو در آن
 استبدش بر کشته بود موسی بدید که خدای عالم را انگاه دارد ایشان گفتند موسی
 ما چنان شویم که بنی اسرائیل را از آن روز که خدای تعالی موسی را که از ضرب بعضا کاید

گفت بنگوید شمارا پیش از پست
 نام یوسف بود و یک طراز شمس
 دست زد بر طاسان سیر یازد
 جمله افکندند یوسف را بجاه
 دست زد بر طاس بجان دگر
 گفت بنگوید بدر را موخند
 با برادر کی کتد این کافران
 زان تخراب قوم حیران آمده
 گریه یوسف در آواز میفریخند
 چون بجاه افکندند کردند ساز
 کوه چینی باشد آن کبر قصه او
 و مکن جند ز درین قصه نظر
 آغ ترازی و فانی کرده
 گر که بعد از ... طاس است

یک برادر بعد یوسف پیش از پست
 و ز کوهی کوهی بر داند شمس
 گفت بنگوید درین آواز دند
 بس پیافردید کوهی نیکناه
 طاس را اندد ز گازی و کوه
 یوسف مدد می یافریخند
 شرمشان با ذان خدا ای حاضران
 آب کشید از نی مان آمده
 بر خود آن ساعت جهان میفریخند
 جمله در چاه بلا ماندید باز
 بشود زین بر نیکو دحیه او
 قصه تسایر همه ای محب
 ز جور آشنایی کرده
 کاه ... است

سرنوشت کتاب الحشائش در شرق جهان اسلام و دو نسخه ایرانی آن

I

گاهی در اقلیم یک تمدن سرنوشت یک اثر و نسخه‌های آن، سرگذشت یک شعبه علمی را بدرستی می‌نمایاند، و تبیین می‌کند که اثر مزبور از کجا برخاسته است به کجا ریشه دوانیده است و شاخ و برگهای آن تاکجاها گسترانیده شده است و چه خواسته‌هایی از زندگی هر روزینه اهالی تمدن مورد نظر را پاسخ داده است. گمان می‌کنم کتاب الحشائش دیو سقوریدس (Dioscorides) از همین‌گونه آثار است بطوری که آگاهی از سرنوشت آن شناخت یک شعبه علمی را در تمدنهای انسانی - چه در تمدن علمی پیش از اسلام و چه در تمدن علمی بعد از اسلام - توضیح می‌کند و توجیه. بگذریم از اخذ و نقل و تسنید و تشهیدهایی که مکرراً در رشته نگارشهای مربوط به گیاهان دارویی و بطور عام در آثار پزشکی به آن شده است^۱، فقط تأملات

۱. اخذ و نقلهای مزبور که در بیشترین آثار زکریا رازی، در اثر ممتاز ابوریحان بیرونی: الصیدنه، در آثار طبی ابن سینا، سید اسمعیل جرجانی، ابن مطران، ابن بطلان بغدادی، ابن جزله، ابن ربیع طبری، و در نگارشهایی چون اختیارات بدیمی از زین‌العطار، تذکره انطاکی، جامع المفردات ابن بیطار، تحفه حکیم مؤمن و... و غیره و پیش از اینها در الابنیه عن حقائق الادویه مشهود است به حدی است که مجموعه آنها می‌تواند در تصحیح انتقادی الحشائش به عنوان مستندات و مؤیدات متقن و موثق مورد استفاده قرار گیرد. درخور توجه است که آنچه از الابنیه ابومنصور علی‌الهروری در دست ماست، آن‌چنانکه متن کتاب محقق می‌دارد می‌بایست ترجمه فارسی روضه الانس و منفعه النفس باشد، ترجمه‌ای که قطعاً به دست ابومنصور هروی سامان نیافته است مگر این که او هرگز در حوزه زبانی هرات، و در خراسان نزیسته باشد و گونه زبانی او از گونه‌های فارسی غرب یا نواحی جبال ایران بوده باشد چرا که در الابنیه هرگز نمی‌توان آثار گونه‌بی گونه هروی را مشاهده

ابن جُلْجُل (ابوداود سلیمان بن حسان اندلسی) - اعمّ از تفسیری که بر آن اثر نوشته و یا تکمله‌ای که بر آن پرداخته است^۱ - و نیز ترجمه‌ای که در سده پنجم عبدالرحمن بن محمد لخمی اندلسی از اثر دیوسقوریدس در غرب جهان اسلام بعمل آورده و آن را با ترجمه خودش از کتاب جالینوس - در زمینه مفردات طبّی - جمع کرده است^۲، سرنوشت اثر مورد نظر و نیز تداوم زمینه علمی مربوط به آن را در غرب عالم اسلامی نشان می‌دهد.

هرچند شرح و نیز تکمله ابن جُلْجُل بر الحشائش دیسقوریدس در شرق عالم اسلام شهرت یافته و رواج داشته است و نیز هرچند ترجمه اصطفی بن بسیل پس از اصلاح حنین بن اسحاق مورد استفاده اهل فن در منطقه مزبور بوده است^۳، ترجمه ابوسالم ملطی نیز با همه نارساییها و نابرابریهای^۴ در حوزه دانشیان شرق اسلامی شهرت داشته است که این همه البته از دوام حیات اثر مورد بحث و سرنوشت موضوع آن اثر در شرق جهان اسلام حکایت دارد، با اینهمه به علت عدم فصاحت و رسایی ترجمه ابوسالم ملطی و ظاهراً بر اثر نیاز مَلِکِ دیار بکر (یا خسروایران) نجم‌الدین ابوالمظفر البی بن تیمورتاش بن ایل غازی بن ارتق (۵۴۸-۵۷۵ق) و نیز شاید بر اثر مراجعه دانشمندان شرق اسلامی، ضرورت وجود ترجمه‌ای دقیقتر و رساتر از متن الحشائش حس شده است که مهران بن منصور بن مهران المسیحی -

→ کرد. بسیار احتمال دارد که متن مترجم الانبیه بیرون از حوزه زبانی خراسان فراهم شده باشد، هرچند نسخه دیرینه آن توسط یک شاعر و ادیب خراسانی - اسدی طوسی - نویسانیده شده است.
۱. نسخه‌هایی از گزارش و نیز از تکمله ابن جُلْجُل در کتابخانه‌های جهان موجود است از آن جمله نک:

Maulavi Abdul Mugtadir, Arabic and Persian Manuscripts in the O.P. Library at Bankipore, IV/140-142, Calcutta, 1910-1980.

۲. فقطی، تاریخ الحکماء (ترجمه فارسی)، ص ۳۱۴.

۳. کاربرد ترجمه، گزاره و تکمله مذکور در میان دانشمندان شرق جهان اسلام نه تنها از مستندات نگارشهای طبّی منطقه مزبور مشهود است بلکه وجود نسخه‌هایی از ترجمه، شرح، تکمله مورد بحث در کتابخانه‌های شرق عالم اسلام نکته مذکور را مورد تأیید و تأکید می‌دارد (نک: به مأخذ مندرج در یادداشت شماره ۲ در همین گفتار).

۴. نک: الحشائش، ترجمه مهران بن منصور، مقدمه مترجم.

مترجم سده ششم هجری - در قلمرو فرهنگی آنان - از روی ترجمه سریانی^۱ - به ترجمه مجدد آن اثر همت گماشته است.

دقیقاً در همین دوره، یعنی در قرن ششم هجری است که به ترجمه فارسی الحشائش دیسکوریدس هم احساس نیاز می شود بطوری که پیش از ۵۶۰ ق به دستور همین ملک دیار بکر است که الحشائش فارسی شده است. بی تردید ترجمه فارسی الحشائش براساس ترجمه عربی مهران بن منصور صورت گرفته است و از آنجا که ترجمه فارسی براساس جلد نخست نسخه موجود آن در کتابخانه توپ قاپوسرای (شماره A.2147) در حدود تاریخ مذکور انجام شده است^۲. می توان پذیرفت که ترجمه عربی مهران بن منصور چند سالی پیش از ۵۶۰ ق انجام پذیرفته است^۳.

این که برخی از محققان معاصر نخستین ترجمه فارسی الحشائش را از علی بن شریف الحسینی دانسته اند^۴ البته قرین صواب نمی نماید، زیرا مجلد دوم ترجمه فارسی براساس نسخه ثوب قاپوسرای که به خط مترجم آن یعنی علی بن شریف

۱. سزاوار یادآوری است که در جهان اسلام از زمان حیات رسول اکرم (ص) نیاز مسلمانان به زبانهای دیگر از جمله سریانی از اسباب توجه آنان به فراگیری زبانهای دیگر ملل محسوب بوده است. محمد بن عمر مدائنی در کتاب القلم والذوات با سندی از زید بن ثابت آورده است که گفت: رسول الله (ص) به من فرمود: انه یرد علی اشیاء من کلام السُریانیة لا اُحسِنُها فتعلّم کلام السُریانیة فتعلّمها فی سَنة عشر یوماً (قلقشندی، صبح الاعشی، ۱/۱۶۵) در قرن ۶ ق و قرون پس از آن نیز مسلمانان بر اثر عوامل سیاسی و فرهنگی به شناخت زبانهای دیگر اقوام از جمله سریانی توجه داشته اند. چنانکه قلّقشندی (همان، ۱/۱۶۵-۱۶۶) حتی یکی از اسباب کار کاتبان دستگاهی یا منشیان را آگاهیشان به زبانهای غیرعربی قلمداد می کند که از آن جمله است زبان سریانی.

۲. تاریخ مذکور در جلد اول الحشائش، به خط علی اختیار خراسانی درج شده است (تک: مأخذ یادداشت شماره ۹ در همین گفتار).

۳. از مهران بن منصور، غیر از ترجمه الحشائش، ترجمه کتاب السماء والعالم ارسطو نیز در دست است که گویا در حدود ۵۵۳ ق آن را به پایان برده است چرا که در ترقیمة نسخه مورخ ۱۰۵۵ ق آن که در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی (شماره ۱۴۹) محفوظ است کاتب مدعی است که «فرغ من تسوید بیاضه مهران بن منصور بن مهران المسیخی فی شهر سنة ثلث و خمسين و خمسائة الهجرية».

۴. Karatag, Fehmi Edhem: Topkapi Saragi Muzestesi Kutuphanesi Farsca Yamalar Katalogu, 1949 Istanbul, S.1.2.

حسینی دانسته شده است و مورّخ ۱۸ شعبان ۸۶۶ ق؛ که آن را برای کتابخانه امیر رستم بن سالار بن محمد بن سالار بن سالوک بن سالار بن کیکاوس بن شهنشا بن حاتم بن هزار اسب بن ابی منصور از امیران گیلان نویسانیده است مغایر با نصّ مندرج در ترقیمه جلد نخست آن است که به خط علی اختیار خراسانی در ۵۶۰ ق کتابت شده است. البته این نکته محتمل می نماید که ترجمه فارسی الحشائش در دو بهره و در دو مقطع تاریخی انجام شده باشد بطوری که ترجمه فارسی در قرن ۶ ق به دستور ملک دیار بکر؛ البی بن تیمورتاش آغاز شده و بهره نخست آن در ۵۶۰ ق به انجام رسیده باشد، و آنگاه بر اثر فترات تاریخی، ادامه ترجمه مذکور مقدور نشده و بهره دوم همان ترجمه در سده نهم توسط مترجمی دیگر؛ یعنی علی بن شریف حسینی پی گردیده و فراهم شده باشد^۱.

با آنکه ترجمه مذکور از کتاب الحشائش (لا اقل ترجمه نیمی از کتاب) نزدیک به عصر ترجمه مهران، و شاید همزمان با آن صورت گرفته بوده است با این همه فارسی زبانان به ترجمه مزبور بسنده نکرده اند و شاید هم بر اثر عدم آگاهی از وجود آن در عهد صفوی - که پزشکی و خصوصاً شناخت مفردات شدیداً مورد توجه قرار گرفت^۲ - مجدداً در سده یازدهم هجری به ترجمه فارسی آن اهتمام کردند. این بار نیز الحشائش بر پایه ترجمه عربی مهران بن منصور ظاهراً به روزگار شاه عباس دوم (ج ۱۰۵۲ ق) و به همت غیاث الدین محمد رضوی، اندکی پیش از ۱۰۵۴ ق فارسی شد^۳ که این همه حاکی از توجه دانشمندان شرق عالم اسلام است به کتاب

۱. البته این احتمال را که نسخه موجود از بهره دوم ترجمه فارسی الحشائش متضمن ترقیمه مجعول باشد نباید نادیده گرفت بطوری که علی بن شریف فقط نیمه دوم همان ترجمه سده ۶ ق را استکتاب کرده و خود را «مترجم» نیز قلمداد نموده است. این نکته آنگاه قطعیت می یابد که ترجمه فارسی مذکور و نسخه هر دو مجلّد آن و نیز شرح احوال علی بن شریف حسینی بدرستی مورد مطالعه و مذاقه قرار گیرد.

۲. خاصه که طبیبان عصر صفوی دیسکوریدس را به عنوان اولین کسی که اقدام به نوشتن قرابادین کرده، می شناخته اند. نک: الگود، سریل، طب در دوره صفویه، ترجمه محسن جاویدان، ۳۹.

۳. از ترجمه مذکور دو نسخه موجود است یکی مورّخ ۱۰۵۴ ق محفوظ در کتابخانه جستر بی (نک: فهرست، ۴۴/۳) و دیگری نسخه مورّخ ۱۰۶۸ ق، محفوظ در کتابخانه بنیاد خاورشناسی لنینگراد (سابق) به شماره (D143) که فیلم آن را در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران آورده اند

الحشائش، و مبین سرنوشت موضوع اثر مذکور در تاریخ تمدن اسلامی. توجه دانشمندان شرق عالم اسلامی آنگاه توضیح می‌گردد و تبیین، که اهتمام آنان را در ساختن و پرداختن نسخ چندگانه کتاب الحشائش پی گیریم. بگذریم از نسخه‌های دو ترجمه فارسی الحشائش، که نسخ آنها نیز سرتاپا مصوّر است به تصاویر گیاهان دارویی و اشجار و حیوان، و رعایت تناسب الوان و انس آنها در نمودن موضوع مورد بحث در اثر دیسکوریدس، فقط نسخه‌های موجود از ترجمه عربی مهران بن منصور، به تنهایی، غور و ژرفنای توجه اهل فن را به اثر مورد نظر نشان می‌دهد. از ترجمه مذکور تاکنون چهار نسخه شناخته شده است:

۱. نسخه کهن محفوظ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، به شماره ۵۰۷۹، که نسخه‌ای است ایرانی.
۲. نسخه کتابخانه گلستان (کتابخانه سلطنتی پیشین) که نسخه‌ای است ایرانی، و همچنان که خواهیم گفت در خراسان فراهم شده است.
۳. نسخه ناقص موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی، که متضمن اوراقی از یکی از نسخه‌های الحشائش است.^۱
۴. نسخه کامل - از کارهای کاتبان شرق عالم اسلام، مشتمل بر ۱۴۸ برگ، که به شماره 2947 در کتابخانه ملی پاریس محفوظ است.^۲

اگر به فرض محال، هرگز نسخه‌ای دیگر از الحشائش بر مبنای ترجمه مهران بن منصور، یا هیچ نسخه دیگری بر پایه ترجمه‌های کهن و متأخر الحشائش که فارسی شده است، ساخته و پرداخته نشده باشد، وجود چهار نسخه از ترجمه مهران و سه نسخه از تراجم فارسی الحشائش، عمق توجه دانشمندان شرق عالم اسلامی را به اثر دیسکوریدس می‌نمایاند؛ زیرا که هفت نسخه از الحشائش دقیقاً برابر است با هفتاد نسخه یا بیشتر از یک اثر ادبی، تاریخی و یا دیگر زمینه‌های فرهنگی، که در ساختن آنها به نمودارهای مصوّر علمی نیازی نبوده و ضبط‌های آنها به قیاس با ضبط‌های

→ (نک: دانش‌پژوه، فهرست فیلمها، ۴۴/۳) هر دو نسخه از ترجمه مذکور، از جمله نسخ ایرانی محسوب است که توسط کاتبان ایرانی و در قلمرو ایران ساخته و پرداخته شده است.

۱. نک: دانش‌پژوه، فرهنگ ایران‌زمین، تهران، ۱۳۶۵، ص ۱۱۵.

۲. آگاهی نگارنده به این نسخه برپایه یادداشتی است از آقای غلامعلی عرفانیان، فهرست‌نگار کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی.

یونانی و سریانی و هندی مندرج در الحشائش برای کاتبان شناخته و گوارنده بوده است.

یک برآورد گذرا و شتابنده از تعداد تصاویر نسخ الحشائش، صعوبت ساختن و پرداختن این گونه نسخه‌ها را به قیاس با نسخ دیگر نگارشها - که عاری از تصاویر علمی و فنی است - نشان می‌دهد. فقط نسخه الحشائش محفوظ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی متضمن ۶۶۷ شکل از اشکال نباتات است و ۲۸۴ تصویر از تصاویر حیوانات، که البته این همه شکل و صورت را مصوّر یا نقاش دقیقاً با طرز کتابت کاتب نسخه هماهنگ کرده و هریک از تصاویر و اشکال را دقیقاً در جنب موضوع مورد بحث آن قرار داده است و به این گونه، پیوند میان «موضوع» و «شکل» و تصویر را مرعی داشته است نکته‌ای که در نسخه‌پردازی و نسخه‌آرایی آثار مصوّر، یکی از دقیقه‌های ارزشمند در فن کتاب‌سازی تلقی می‌شود.

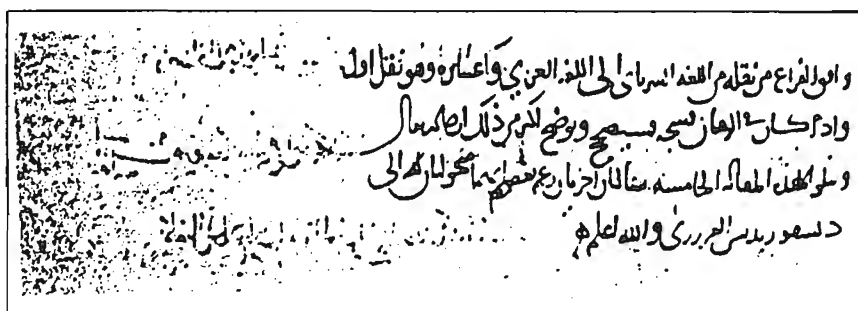
II

به هر حال، آن‌چنان که از نام کاتبان و نیز از نسخه‌شناسی جغرافیایی نسخ هفتگانه ترجمه عربی مهران بن منصور و دو ترجمه فارسی الحشائش برمی‌آید، همه نسخه‌های مذکور ایرانی است و به تعبیری در شرق جهان اسلام ساخته و پرداخته شده است اما آنچه در این مقال مجال طرح دارد نسبت تاریخی و جغرافیایی است که در میان نسخه‌های آستان قدس و گلستان مشهود است و این که بدون تردید نسخه رضوی مبنا و اساس نسخه گلستان بوده است. برای تحقّق بخشیدن به این نکته‌ها، و نیز به لحاظ نمودن ارزشهای نسخه‌های مذکور، می‌بایست نخست به سرنوشت تقریبی آنها در تاریخ نسخه‌نویسی و نسخه‌آرایی ایرانی بپردازیم.

نسخه آستان قدس رضوی، نسخه‌ای است به قلم نسخ‌کهن، قلمی که سطح آن بیشتر از دور آن است به قیاس با قلم نسخ جدید، که تقریباً از اواخر نیمه اول سده هشتم هجری شیاع یافته است. دوگونگی قلم نسخ‌کهن و جدید دقیقاً برپایه دور و سطح خط قابل تفکیک و جدایی است، قلم نسخی که سطح آن به قیاس نسخ جدید بیشتر می‌نماید عموماً در میان کاتبان پیشین معمول بوده و تا سده‌ای ششم و هفتم نیز رواجی تام داشته است. از اینرو قلم نسخ نسخه رضوی از کتاب الحشائش به نسخ قرون ششم و هفتم ماندگی دارد. قراین دیگر از جمله کاغذ و قطع مشهور بغدادی آن

و نیز نمای رنگها و مرکب، و نیز هم دیگر قرینه‌های نسخه‌شناختی مؤید این است که نسخه رضوی نباید پسان‌تر از سده‌های ششم و هفتم هجری فراهم گردیده باشد آن‌چنانکه برخی از فهرست‌نگاران گمان کرده‌اند و آن را از نسخه‌های سده هشتم هجری برشمرده‌اند.^۱

نه تنها قلم نسخ کهن نسخه رضوی از الحشائش، بلکه دیگر قرینه‌ها و شناسه‌های نسخه‌شناختی چونان ساختار تبویب مقالات هفتگانه کتاب، و نیز اماراتی دیگر مانند اشارات مترجم به چگونگی ضبط‌ها در ترجمه‌اش دلالت بر این دارند که نسخه مورد بحث نباید از نسخ سده هشتم ترجمه الحشائش تلقی گردد. یکی از اشارت درخور تأمل مترجم که در پایان مقاله پنجم الحشائش آمده است به این قرار است:



این اشارت نه تنها مأخذ مترجم و این که او الحشائش را از روی ترجمه سریانی آن عربی کرده است^۲ تبیین می‌کند بلکه آگاهی او را نسبت به نااستواری و نامضبوط

۱. نک: فهرست الفبائی کتب خطی آستان قدس رضوی، ۲۴۱.

۲. این نکته را اشاره مترجم در دیباچه‌اش، و نیز اشاره صریحتر او در پایان مقاله دوم کتاب به این گونه تأیید می‌کند:

هذا المطبع الخامس من اثارنا في هذا المجلد
للاب دسبوريس البربري والله اعلم

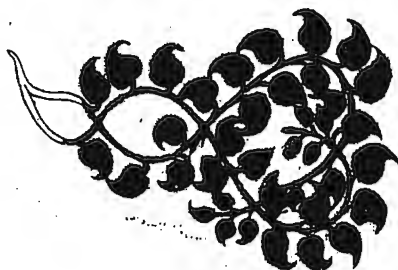
گفتنی است که همین عبارت کوتاه مترجم و نیز عبارات مأخوذ در متن گفتار و نیز هم بسیاری از

این اشاره که بظن قریب به یقین از خامه مترجم برخاسته است به لحاظ روان‌شناختی کاتب و کتابت او درخور اعتناست بطوری که نسخه او را به نخستین نسخه مترجم نزدیک می‌دارد و از پیوند نسخه او با نسخه اصل خبر می‌دهد. بطوری که اگر همین موضع را در دیگر نسخه‌های الحشائش از ترجمه مهرا ن - که کاتبان آنها از روزگار مترجم دور افتاده‌اند - مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که مورد توجه قرار نگرفته است. و این البته امری است طبیعی؛ زیرا هرچند تهیه نسخه یک اثر از روزگار صاحب اثر دور می‌شود ساختارهای صوری و نسخه‌سازانه آن نیز از عینیت‌های نسخه اصل دور می‌افتد و دگرگون می‌گردد. چنان که اگر همین اشارت موجود در نسخه رضوی را در نسخه گلستان سراغ بگیریم، با آنکه نسخه گلستان - همچنان که خواهیم گفت - به مثبت عکس و تصویر دقیق نسخه رضوی است، اما فاقد اشاره مورد بحث است، زیرا کاتب به اعتبار استقلال که در چگونگی ساختارهای صوری کتابت احساس می‌کند در حذف امارات نامربوط اهتمام می‌کند، هرچند که چنان محمد باقر الحافظ - یعنی کاتب نسخه گلستان از کتاب الحشائش - به حفظ و صیانت از ضبط‌های نسخه مأخوذ عنه پای‌بند باشد.

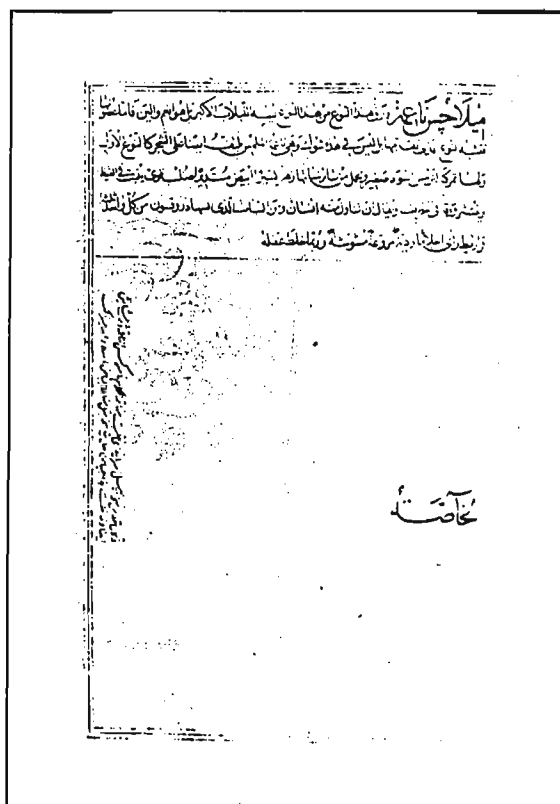
علاوه بر اینها، باز هم به لحاظ نسخه‌شناسی ساختاری و صوری، نسخه‌ای که به نسخه اصل یا نسخه اول قرابت و نزدیکی داشته باشد، ساختارهای صوری را که صاحب اثر به دلیلی خاص مرعی داشته است، درخور توجه می‌داند و دگرگون کردن آنها را بدور از حزم و احتیاط در حرفه‌اش تلقی می‌کند. در نسخه رضوی در چند موضع خالیگاههایی مشهود است که ظاهراً مترجم الحشائش با توجه به نسخه سریانی، در مسوده‌اش رعایت کرده بوده است بطوری که مثلاً اگر مهرا ن جایی، نقشی را در نسخه سریانی به قدر سه چهارم یک صفحه تصور می‌کرده، در مسوده خود به همان اندازه، بیاض گذارده و خالی نگاهداشته است تا کاتبی که سواد او را به بیاض می‌برد اندازه تقریبی مورد نظر او را مرعی دارد و آنگاه نقاش یا مصور، نقش مورد نظر را بر خالیگاه به مانند نسخه اصل سریانی ترسیم کند. به این صفحه از نسخه رضوی توجه کنید و نکته مورد بحث را. به لحاظ شکل گیاه، خالیگاه و بهره نوشته آن را - که گویا در مأخذ مترجم ناتمام بوده است - ملحوظ دارید:

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ الْبَشَرِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِ رَبِّهِ ثُمَّ يَرْجِعُهُ إِلَى طِينٍ
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ الْجَانِ مِنْ مِثْرٍ مِنْ أَسْفَلِ سِدْرٍ مَبْدُونٍ ثُمَّ يَرْجِعُهُ إِلَى طِينٍ
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ الْبَشَرِ مِنْ نَارٍ ثُمَّ يَرْجِعُهُ إِلَى طِينٍ
 وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ الْبَشَرِ مِنْ نَارٍ ثُمَّ يَرْجِعُهُ إِلَى طِينٍ

خلاصہ



درحالی که همین موضع از نسخه را، کاتب نسخه گلستان - که نزدیک به پانصد سال از مترجم دور افتاده - با آنکه تقلید کرده است و بنابر توضیحی که خود در کناره صفحه مورد نظر افزوده، با این همه نتوانسته است اندازه های معین نسخه رضوی را در نسخه خود حفظ کند به همین جهت با وجودی که ثلثی از صفحه را بیاض گذارده است جای شکلی گیاه را نتوانسته است بدقت بیاض بگذارد تا جایی که نقاش شکل نسخه رضوی را در صفحه پس از آن نقش کرده است. به نمودار نسخه گلستان از همان صفحه که هیأت نسخه رضوی را بیش از این آوردیم، توجه کنید:



نکته مزبور، در مدخل «میویرج» نظر ما را مؤکد می‌دارد و نزدیکی نسخه رضوی را به نسخه مترجم تثبیت می‌کند. در مدخل مذکور، مترجم - گویا براساس نسخه متن سریانی - پس از توضیح میویرج، یکی از اشکال آن را گذارده است و سپس به ذکر منافع دارویی آن اهتمام کرده و انگاه جای یک نمودار دیگر آن را - که گویا در نسخه متن سریانی نیز بیاض مانده بوده است - خالی گذاشته است همین روش را دقیقاً نسخه‌نویس نسخه رضوی پی گرفته است زیرا به نسخه اصل و شاید بهتر باشد بگوییم: به مسوده مترجم آشنا بوده و براساس آن نسخه‌اش را نویسانیده است و در چنین مواردی عیناً راه و رسم مسوده مترجم را تتبع و پیروی کرده است به این گونه:

میسورج حواء است که در کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 لایق این درخت است و در کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 سواد و لایق این درخت است و در کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 ذکر و سواد و لایق این درخت است و در کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 بقره:



دقیق و کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 با این کار و سواد و لایق این درخت است و در کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 لایق این درخت است و در کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و

تألیف
 علی بن محمد و کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و
 علی بن محمد و کتب کبیر و الجبله زمره از صومالیان است و

حال آنکه کاتب و نسخه‌نویس نسخه گلستان که مسوده مترجم را در دست نداشته، با همه دقتی که در نقل نسخه رضوی مصروف کرده، باز هم این دقیقه ساختاری در نسخه‌اش مجال طرح نیافته است بطوری که مجموعه مباحث مربوط به میویرج را نقل کرده و به جهت یک شکل آن جای بیاض گذارده که نقاش آن را نقش کرده است به این صورت:



نمونه مذکور نکته دیگری را - که به اعتبار نسخه‌شناسی ساختاری نسخ مصوّر حائز اهمیت فراوان است - درخوّر تأمل می‌دارد و آن پیوندی است که میان تصاویر و اشکال با موضوع مورد بحث در نسخ مصوّر می‌بایست مورد توجه کاتب و نقاش قرار گیرد. یک اصل مسلم در نسخه‌های مصوّری که به دست مؤلف فراهم شده یا کاتب بر پایه نسخه اصل یا مسوده مؤلف یا مترجم نسخه‌اش را تدارک دیده، مشهود

است و آن این است که پیوندی مستقیم و استوار بین مباحث کتاب و تصاویر و نقشهای آن به لحاظ موضعی مدّ نظر اهل فن و خبرگان از ارباب تألیف و ترجمه بوده است بطوری که تصاویر و اشکال را دقیقاً در موضع و محلّ حسّاس آن قرار می‌داده‌اند تا خواننده نسخه اثرشان، همزمان با مطالعه موضوع، تصویر و شکل آن را نیز درخورِ رؤیت بیابد. این پیوند را - که نگارنده این سطور به «پیوند موضوعی - دیداری» در نسخه‌های مصوّر عبارت می‌کند - بوضوح در نسخه‌های مصوّری که صاحب اثر تهیه دیده و یا کاتب برپایه مسوده یا نسخه اصل آنها را ساخته و پرداخته است، می‌توان مشاهده کرد. درحالی که به این پیوند در نسخه‌های مصوّری که توسط صاحب اثر فراهم نشده‌اند و نسخه‌سازان آنها دورتر از عصرِ صاحب اثرِ مصوّر می‌زیسته و به نسخه اصل یا مسوده آن آشنا نبوده، قرینه دیداری را در پیوند مورد بحث نادیده گرفته و صرفاً به «پیوند موضوعی» بسنده کرده است. پیوند موضوعی - دیداری در سرتاسرِ نسخه رضوی آشکار است و با وسواس تمام به اهتمام کاتب و نقّاش رعایت شده است تا جایی که گویی کاتب و نقّاش زیرِ نظر مترجم یا برپایه دستنوشته او دوش‌بدوش هم و همزمان نسخه را می‌نویسانیده و نقّاشی می‌کرده‌اند. و کاتب به اعتبار جایگاههای اشکال، تعداد ایاتِ سطور را تخمین می‌زده و هرگز به اندازه کلیشه‌وارِ «بیت» و «بیت‌نویسی» در کتابتش واقعی نمی‌گذارده است. به همین جهت نسخه‌ای فراهم آورده است که به لحاظِ نُسخ علمی، می‌توان آن را یکی از شاهکارهایِ مسلّم در اقلیم نسخه‌نویسی و نسخه‌سازی محسوب داشت. به رغم نسخه رضوی، در نسخه گلستان، کاتب، که تحت تأثیرِ بیت‌نویسی در کتابت و زیباییِ ناشی از آن قرار داشته، و متوجّه نکته نازک پیوند دیداری اشکال و تصاویر با موضوع مورد بحث نبوده است، عموماً شکلها و تصویرها را در پایان هر مدخل قرار داده و نسخه‌اش را به قیاس با نسخه رضوی و به نسبتِ نسخ مصوّر نگارشهای علمی درخور نقد و تعریض کرده است. البته عدم هماهنگی همزمانِ نقّاش و کاتب در فراهم شدنِ نسخه گلستان این خدشه را متوجّه نسخه مذکور کرده است امری که شاید تاریخ نسخه‌نویسی و نسخه‌آرایی در عهد او - یعنی در عهد صفوی - آن را التزام می‌نموده است. به هرگونه رؤیتِ این دقیقه در هر دو نسخه مقابل‌سازی آنها را ایجاب می‌کند که در حوصله این گفتار نمی‌گنجد، اما برای تبیین نکته مذکور به صورتِ عکسی یک نمونه (مدخل قوطیرذیون / الشوک / خاوها) از دو نسخه مزبور

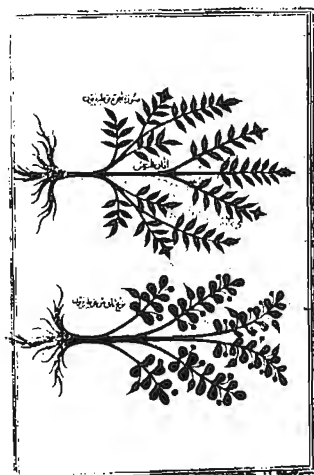
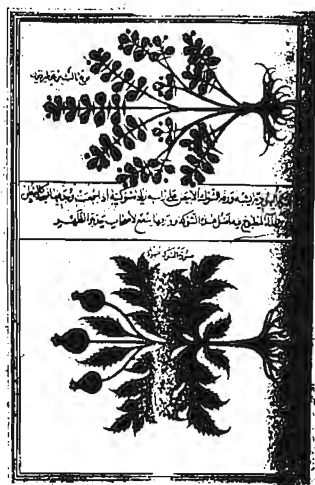
می‌پردازم که دقیقاً موضوع مورد بحث را نشان می‌دهد: در نسخه رضوی اشکال مدخل مذکور در یک ورق و دقیقاً رویاروی و یا در کنار مبحث مورد نظر قرار گرفته‌اند به این گونه:



در صورتی که در نسخه تهران، گاه شکل برخی از «شوکه»ها در پایان بحث آمده و گاهی نیز اشکال به یک صفحه مستقل و جداگانه منتقل شده است تا جایی که مندرجات یک برگ از نسخه رضوی در دو برگ و نیم از نسخه تهران جای گرفته

است درحالی که نسخه تهران به اعتبار قطع با نسخه رضوی هم قطع است و به اندازه قطع رحلی فراهم شده است. به صفحات عکسی در نسخه تهران توجه کنید:

سایه به سایه



سایه به سایه



با توجه به نکته‌های مذکور، آیا می‌توان نسخه رضوی را نسخه اصل دانست؟ البته که نه؛ زیرا طبیعت نسخه‌سازی از گونه نسخه کتاب الحشائش که محتاج خطاط و نقاش است این نکته را که نسخه مذکور توسط مترجم فراهم شده باشد مورد تردید می‌دارد مگر آنکه مترجم هم در کتابت مهارت داشته بوده باشد و هم در نقاشی. با این همه باز هم نسخه مذکور نمی‌تواند اولین نسخه‌ای محسوب گردد که توسط مترجم ساخته و پرداخته شده است. اما با وجودی که از اواخر نسخه رضوی و قیاس آن نسخه با نسخه مأخوذ از آن - یعنی نسخه گلستان - بقدر پنج برگ افتادگی دارد^۱ و ترقیمه کاتب در نیمه دوم سده یازدهم هجری از بین رفته است^۲، با وجود این، نسخه‌ای است نزدیک به نسخه مترجم، و شاید مأخوذ از آن. طرز کتابت و آراستن تصاویر و اشکال، و وجود اشاراتی که به برخی از آنها توجه دادم، وجود علائم سجاوندی، که ماندگی و همگونی مطلق با نشانه‌های سجاوندی نسخ مورخ سده ۶ ق دارد و نیز ضبط هیأت سریانی گیاهان و اشجار با خط سریانی، که در ربع نخست نسخه بطور مداوم و متوالی انعکاس دارد این پندار را تقویت می‌کند که نسخه مذکور مأخوذ از نسخه مترجم است و شاید مترجم پس از کتابت و نقاشی، آن را رویت کرده باشد و حتی اسامی گیاهان را خود با خط سریانی نویسانیده باشد چرا که ضبط‌های یونانی به گونه‌ای است که کتابت آنها آگاهی از خط و زبان سریانی را التزام می‌کند و این نکته‌ای است که در مورد مترجم در خور تأکید است اما در مورد کاتب - به علت ناشناختگی او - سزاوار طرح نمی‌نماید. به چند نمونه از اسامی سریانی گیاهان که با خط سریانی در نسخه رضوی ثبت شده است توجه بفرمایید:

۱. البته افتادگیهای نسخه رضوی به همین پنج برگ محدود نمی‌شود، از میانه «المقالة السابعة» آن نیز بیش از دو و نیم قسمت از مباحث مقاله مذکور از بین رفته است.
۲. این که نگارنده عصر فرسودگی و افتادگی اوراق پایانی نسخه رضوی را به قرن یازدهم رسانده است برپایه این نظر است که نسخه گلستان مأخوذ از آن نسخه است و در نیمه نخست سده ۱۱ ق عیناً از روی آن با حروف عکاسی شده است - متن همین گفتار، پس از این.

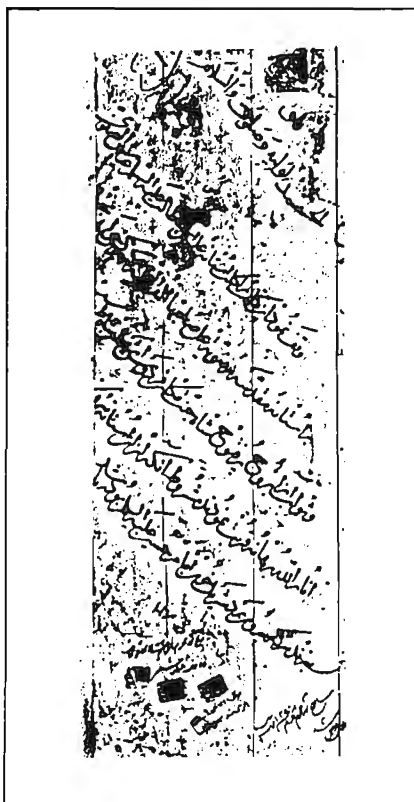


علاوه بر این، قرآینی دیگر در نسخه رضوی مشهود است که به لحاظ نسخه‌شناسی ساختاری و بطور ضمنی نزدیکی آن را به روزگار مترجم تأیید می‌کند. شکل و شمایل نسخه نشان می‌دهد که نسخه مذکور نسخه‌ای است به اصطلاح نسخه‌شناسان: شاهانه، که برای استفاده ارباب دربار فراهم شده است. کاغذ آن از گونه کاغذهای مرغوب است: نازک، ملایم و ناشکننده، دارای رنگِ خودرنگ، و بدون آنکه آهار زده و مهره خورده باشد، شفاف، هموار و به تعبیر کاتبان: خوش‌قلم است و غیرقابل نشف. در کتابت آن نه تنها از سیاهی، بلکه از مرکب الوان مانند ژنگار، زعفران، کبودک و دیگر رنگها استفاده شده است. تصاویر و اشکال آن با آنکه به اعتبار تاریخ هنر نقاشی نگارهای علمی درخور توجه فراوان است اما به لحاظ زیبایی‌شناختی، زیبایی‌ای بیرون از حوزه طبیعت و نمودارهای آن در ذهنیت علمی بشر ندارد و به ذهنیت هنرمندانه و خیال‌مندانه بشر نزدیک نشده است. از اینرو

تصویرها و شکلها بسیار طبیعی می‌نماید و با مظاهر عینی آنها در طبیعت قابل تطبیق است هرچند به جهت هنری و زیبایی‌شناسی به نسبت با نسخه گلستان درخور قیاس و برآورد نمی‌نماید. با وجود این، سوای پیوند مستقیم میان تصاویر و مباحث کتاب - که پیش از این از آن یاد کردیم - به اعتبار تجانس و تناسبی که نقاش در انتخاب رنگها و الوان مرعی داشته و رنگها را مناسب با رنگهای گیاهان و حیوانات - همان‌گونه که در طبیعت وجود دارند - بکار برده است، ارزش علمی تصویرها و شکلها را در نسخه رضوی مسلم و محقق می‌دارد.

همه این نکته‌ها مجال می‌دهد که نسخه رضوی از ترجمه الحشاش را نسخه‌ای تصور کنیم که در روزگار مترجم برای مخدوم او یعنی نجم‌الدین ابوالمظفر البی - حدوداً در ربع نخست از نیمه دوم قرن ششم هجری ساخته و پرداخته شده است. اگر این پندار را به لحاظ مفقود بودن ترقیمه نسخه، و نیز به اعتبار عدم وجود نصی منجز در تاریخ، محل تردید بدانیم، نسخه‌شناسی ساختاری نسخه مذکور - که به پاره‌ای از مهمترین شناسه‌های آن اشاره کردم - می‌نمایاند که نسخه رضوی نسخه‌ای است از نیمه دوم سده ۶ ق، همچنان که نشان خواهیم داد به نسبت با نسخه گلستان، نسخه ام است و مادر.

به هر حال، نسخه رضوی در غرب ایران و به تعبیری دیگر در شرق جهان اسلام - فراهم شده است اما پس از چند قرن به شرق ایران آورده شده و در مشهد طوس نگهداری شده است. این که نسخه مذکور را در چه زمانی به شرق ایران آورده‌اند و این که چه کسی در انتقال این نسخه اهتمام داشته است، بر ما پوشیده است اما از قرائن تاریخی می‌توان حدس زد که نسخه مذکور در روزگار صفویان از غرب ایران به مشهد رضوی منتقل شده است. صفویان به پزشکی و مفردات طبی اعتنا داشته‌اند و این نکته‌ای است که از تألیف و تصنیف نگارشهای طبی سده‌های یازدهم و دوازدهم هجری بحاصل می‌آید. از اینرو انتقال نسخه‌هایی چون الحشاش دیسقوریدس به تختگاه یا به دیگر مراکز حکمرانی آنان امری بدیهی است، اما آیا نسخه رضوی از کتاب الحشاش مستقیماً از غرب ایران به مشهد آورده شده است؟ این نکته‌ای است که وقفنامه نسخه مذکور آن را منتفی می‌دارد. با آنکه متن وقفنامه این نکته را که نسخه مذکور از تختگاه صفویه به مشهد آورده شده است تثبیت نمی‌کند اما بطور ضمنی نکته مزبور را القا می‌نماید. به عکس وقفنامه توجه کنید:



از وقفنامه مذکور برمی آید که گویا نسخه در عهد شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴ ق) به تختگاه صفویه منتقل شده و شاه عباس صفوی آن را در ۱۰۱۷ ق وقف «آستانه مقدسه رضویه» کرده است و به همین جهت برکتِ ثواب این وقف را متوجه روح شاه طهماسب دانسته است.

اما نگارنده این سطور وقفنامه مورد بحث را مجعول می دانم و خاستگاه آن را بینش مقدس مآبانه ای برمی گیرم که فراگرد سیمای مذهبی شاهان صفوی در میان فضلالی شیعه، در قرون متأخر وجود داشته است. اگر این وقفنامه در ۱۰۱۷ ق نویسانیده می شد بی گمان با توجه به آداب کتابت وقفنامه های نسخ خطی، می بایست بر ظهر نخستین

برگِ نسخه ثبت می گردید و یا بر یکی از صفحاتِ بدرقه کتاب کتابت می شد حال آنکه در نسخه رضوی در سال ۱۰۳۸ ق - که کاتب - محمد باقر حافظ - نسخه گلستان را از روی آن نویسانیده است - چند ورق دیگر به عنوان دیباچه و فهرست توضیحی مقالات هفتگانه اثرِ دیسکوریدس وجود داشته است^۱ که بعدها، یعنی پس از کتابت نسخه گلستان از بین رفته است. در این صورت اگر وقفنامه مورد نظر را اصیل بدانیم بی گمان هیأت موجود آن هیأتی است نونویس از روی وقفنامه اصلی کتاب که پس از عصر صفوی کتابت شده است. در هر صورت، آنچه مسلم است نسخه رضوی

۱. تعداد این اوراق در نسخه گلستان به قدر هفت و نیم صفحه می شود.

مقارن دهه چهارم از سده یازدهم در مشهد وجود داشته است. البته بدرستی مشخص نیست که این نسخه در روزگار مورد نظر، از زمره نسخ خزانه رضوی محسوب بوده یا به کتابخانه یکی از حکام و صدور عهد صفوی تعلق داشته و یا در دستریس اهل فضل و فن بوده است، اما آنچه مسلم است این است که نسخه را ابوالفتح منوچهرخان^۱، بیگلربیگی عصر شاه عباس اول در مشهد می شناخته است و همو مقرر داشته است تا محمدباقر حافظ نسخه ای از روی آن بنویسند. نکته ای که بصراحت در ترقیمه نسخه گلستان مطرح شده است و ما پس از این به آن رسیدگی خواهیم کرد.

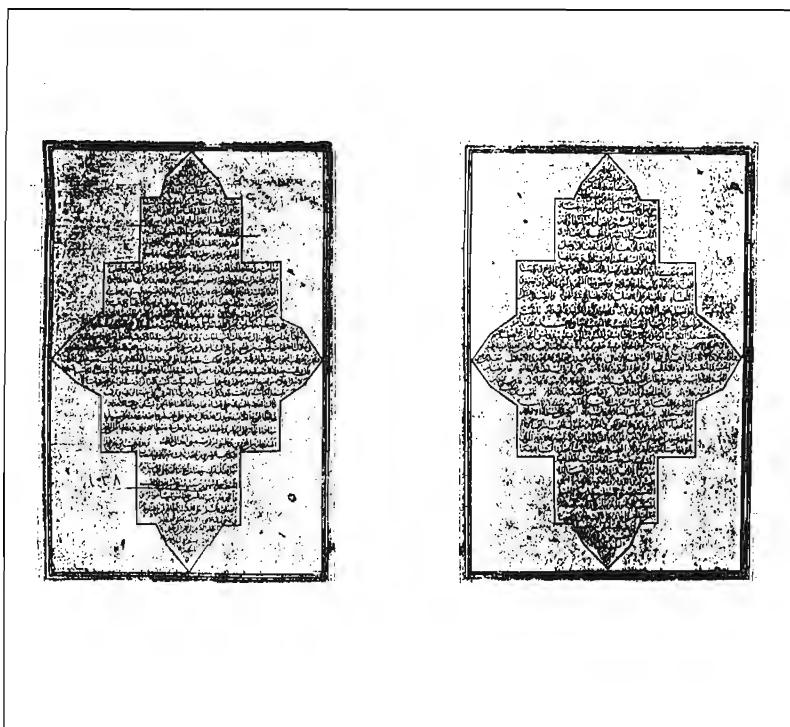
گفتیم که کاتب نسخه گلستان محمدباقر حافظ است. و دستنویسش را برپایه نسخه رضوی نویسانیده است. وی کیست و چه پایه و مایه علمی داشته است و در میان گروه های نسخه نویسی و خوشنویس عصر صفوی چقدر شناخته بوده است و نسخه مکتوب او به نسبت نسخه اصلش چه اهمیتی دارد و یا فاقد چه ارزشی است و آیا نسخه اش را - آن چنانکه ما ادعا کرده ایم - براساس نسخه رضوی فراهم کرده است؟ همه اینها نکاتی است که به لحاظ روشن شدن نسخه های ترجمه عربی مهران بن منصور از الحشاش و سرنوشت اثر دیسقوریدس در ایران یا در شرق جهان اسلام سزاوار تنقیب و تفتیش می نماید.

از ترجمه احوال محمد باقر حافظ در منابع موجود عصری چیزی بدست نمی آید. اما از نام او پیداست که وی با علوم دینی از جمله علوم قرآن و حدیث آشنا بوده است^۲. قلم نسخ را نیز در حد خوشنویس و خطاط می نوشته است ولیکن

۱. درباره او نک: نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس، ۵۵۵/۲؛ ژهریرن، نظام ایالات در دوره صفویه، ترجمه کیکاووس جهانداری، ۵۶.

۲. علاقه او را به علوم دینی می توان از طریق استنساخ نگارشهای دینی - که توسط او انجام یافته است - نیز حدس زد. چنان که می توان او را یکی از کاتبان دقیق و ممتاز اصول و فروع کافی تلقی کرد. وی در ۱۰۴۵ ق نسخه ای بسیار ممتاز و مزین از اصول کافی به خط نسخ استنساخ کرده و اسامی رسول و آل بیت پیامبر اکرم (ص) را به زر و محرز نویسانیده و فهرستی مجدول بر نسخه مزبور فراهم آورده بوده است. (نک: پدری آناپای، فهرست کتابخانه سلطنتی، صص ۵۰-۵۱). نیز در ۱۰۴۷ ق به همان شیوه از کتاب مزبور نسخه ای دیگر نویسانیده است که نسخه ای از آن به

ظاهراً از اقلیم رسمی خوشنویسان و هنرمندان عصر شاه‌عباس و پس از او دور مانده، و به همین جهت نام و نشان وی در زمره خوشنویسان سده یازدهم هجری مطرح نشده، درحالی که وی از کاتبان فاضل عصر خود بوده است ترقیمه‌ای که او در پایان نسخه الحشائش گذارده است بواقع روزنه‌ای است که بر روی پسندها و تواناییهای او در اقلیم نسخه‌نویسی گشوده می‌شود و بیشترین مسأله‌های مورد نظر را درباره خود و نسخه مکتوبش از الحشائش پاسخ می‌دهد. به صورت عکسی ترقیمه او توجه کنید:



→ شماره ۱۵۷۳ در کتابخانه ملی موجود است (نک: عبدالله انوار، فهرست، ۱۰/۱۰۴) و گویا در همین اوان نسخه‌ای از فروع کافی به قطع نیم ورقی، با نسخ ممتاز عالی و مذهب فراهم دیده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلطنتی در تهران موجود بوده است (نک: بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، ش ۴۲۴).

سوار ساختارِ ظاهری این ترقیمه، که انس و الفتِ کاتب را به تشکیلِ حروف یا به خطوطِ مشگلِ نشان می‌دهد و سلیقه و نازک‌بینی او را در حوزهٔ کتابت می‌نماید، متن ترقیمه متضمنِ نکته‌هایی است که نه تنها به لحاظِ شناخت بهتر از نسخهٔ مأخذِ کاتب بلکه به اعتبارِ چگونگی استنساخ او شایانِ غور و بررسی است.

یکی از نکته‌هایی که ترقیمهٔ مذکور نشان می‌دهد این است که محمدباقر حافظ، استنساخ نسخه‌اش را از کتاب الحشائش به دستور منوچهر خان بیگلربیگی، و قطعاً با امکاناتِ همو ظرفِ شش ماه و سه روز نویسانیده است بطوری که از ربیع‌الاول ۱۰۳۸ ق به آن شروع کرده^۱ و در سوم رمضان همان سال آن را به پایان رسانیده است. از اینرو دستنوشتهٔ او نسخه‌ای است به اصطلاح نسخه‌شناسان: شاهانه، که البته کاتب در طول شش ماه و اندی فقط کتابتش را بسرانجام رسانیده، و همچنان که خواهیم گفت، پس از نقاشی آن، و گویا سالها پس از درگذشت منوچهرخان نسخه مذکور که در زمرهٔ اموال منوچهرخان از خاندان شاه عباس صفوی، بوده ظاهراً به تختگاه صفویه منتقل شده و از آن طریق در عصر قاجار به کتابخانهٔ سلطنتی آنان رسیده است.

نکتهٔ دیگر این که اثرِ دیسکوریدس را در روزگار صفوی - گویا برپایهٔ هیأت کامل نسخهٔ رضوی - به نام «الحشائش» می‌شناخته‌اند^۲ و این که اثرِ مذکور را در دوره‌های اخیر به نامهای اشجار الادویه^۳ می‌نامیده‌اند و یا در روزگار ما آن را به نام خواص الاشجار فهرست کرده‌اند^۴ به اشکال و موضوع کتاب توجه کرده‌اند نه به نام اصلی کتاب که پیشینهٔ سنخی علمی را در میانِ ارباب اصطلاح نشان می‌دهد.

اما نکتهٔ بسیار مهم در این ترقیمه - که به لحاظ شناختِ نسخهٔ رضوی نیز حائز اهمیت فراوان است - توصیفی است که کاتب نسخهٔ گلستان - یعنی محمدباقر حافظ - از نسخهٔ مأخذ خود ارائه می‌دهد. او می‌نویسد که پس از دستور منوچهرخان

۱. کاتب این نکته را در پایان فهرستِ مقالاتِ سبع - که مربوط به متن نسخهٔ مأخذ اوست ضبط کرده است.

۲. این نکته در ترقیمهٔ ترجمهٔ فاوسی غیاث‌الدین رضوی نیز بصراحت آمده است. نک: ترجمهٔ الحشائش از محمد رضوی، فیلم کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۴۳۱۳ از روی نسخهٔ کتابخانهٔ بنیاد خاورشناسی لنینگراد D.143. ۳. نک: اعتماد السلطنه، مطلع الشمس، ۴۹۸/۲.

۴. نک: فهرست الفبائی کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، پیشین، همانجا.

بیگلربیگی «نسخه‌ای [از الحشائش] تهیه کردم از روی نسخه‌ای کهنه، که جای نام کاتبش پاره شده و سیاهی خطش از کثرت لمس دستها از بین رفته است و مع‌هذا صحافان مواضع دریده و پاره شده آن را با رقع‌های سطر و سریش ترمیم و وصله کرده‌اند بطوری که اگر وصله‌ها برداشته شود، نسخه زایل می‌گردد... از اینرو اگر مُتصِفی تأمل کند بر آنچه ذکر کردم و یا مواضع خالی را در خلال صفحات ببیند از قصور کاتب برنمی‌گیرد بلکه آنها را از نادرستی نسخه اصل می‌داند. با این همه من در تنقیح و توضیح آن کوشیدم و در معلوم داشتن و نوشتن حروف محو شده و سطرهای وصله شده اهتمام کردم. بعضی جاها را به قرینه و برپایه سیاق کلام کتابت کردم و جاهایی را که تشخیص آن میسر نبود، خالی گذاشتم تا اگر بعد از این در دست خواننده‌اش نسخه‌ای دیگر بیفتد، آن را مقابله کند و تصحیح نماید و کاتب را سرزنش نکند^۱...».

توصیفی که کاتب نسخه گلستان از نسخه مأخذ خود ارائه داده است دقیقاً بر نسخه رضوی قابل تطبیق است. از اینرو به لحاظ نسخه‌شناسی ساختاری - که پیش از این به آن توجه دادم - و نیز به اعتبار نسخه‌شناسی جغرافیایی، قطعاً نسخه مأخذ محمدباقر حافظ نسخه‌ای است که امروزه در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. از توصیف محمدباقر حافظ برمی‌آید که نسخه مأخذ او - یعنی نسخه رضوی - تا روزگار فراهم شدن نسخه گلستان - یعنی تا سال ۱۰۳۸ ق - نسخه‌ای بوده است کامل، که فقط ترقیمه کاتب آن پاره و فرسوده، و برخی از حروف و کلمات آن محو شده بوده است. نیز توصیف مورد بحث حاکی از آن است که ترقیمه نسخه رضوی با تاریخ ۱۰۱۷ ق نمی‌تواند ترقیمه‌ای اصیل باشد و باید پس از کتابت نسخه گلستان، که چند ورق آغازین نسخه رضوی از بین رفته، آن ترقیمه را جعل کرده باشند.

اما این که کاتب نسخه گلستان مدعی شده است که حروف و کلمات محو شده نسخه مأخذش را با توجه به سیاق عبارات تصحیح و توضیح کرده است، نکته‌ای است درخور تأمل، که دقیقاً هویت نسخه مأخذ محمدباقر حافظ را تعیین می‌کند و می‌بین می‌دارد که او نسخه‌ای جز نسخه رضوی در دست نداشته است. وی نسخه

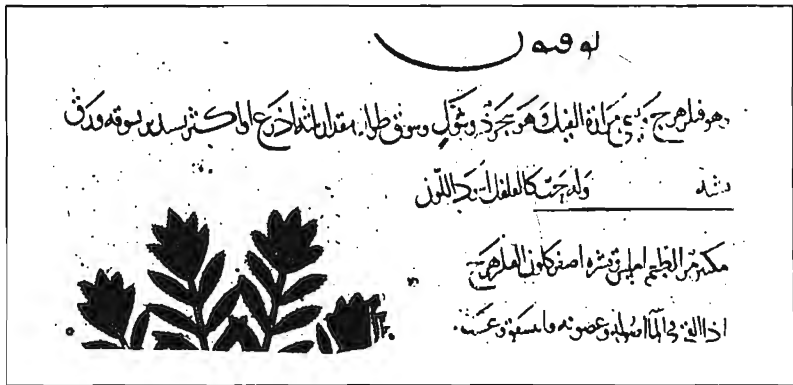
۱. ترجمه قسمتی از ترقیمه محمد باقر حافظ است که با تصرف انجام شده است، و نکته مورد بحث را مد نظر داشته‌ام.

رضوی را به مثبت یک عکاس - که حروف را عکاسی کند - اساس کارش قرار داده و به لحاظ ضبط و ثبت عیناً آنها را استنساخ و کتابت کرده و جز مواردی که خواهیم گفت، تصحیح و تغییری در آن روا نداشته است مگر به ندرت. همین نکته - یعنی اجتناب از دگرگون کردن ضبط‌های نسخه مأخذ و نیز تحاشی از اصلاحات ذوقی، اهمیت کار محمدباقر حافظ و هم امانت‌داری او را در اقلیم نسخه‌نویسی نشان می‌دهد و ارزش نسخه مکتوبش را مؤید می‌دارد. البته او این همه پای‌بندی به نسخه مأخذ و حفظ ضبط‌های آن را آگاهانه ملحوظ داشته است خاصه که وی نسخه‌نویس و کاتبی بوده است که به اقلیم نسخه‌نویسی نگارشهای مربوط به حدیث و اسانید تعلق داشته^۱، و این خود او را به تحفظ ضبط‌های نسخه مأخذ، و حزم و احتیاط در آداب کتابت معتاد داشته است. از اینرو این که در حق او مذکور شد که دستنویس وی از کتاب الحشائش گونه‌ای از عکاسی حروف است که براساس نسخه رضوی صورت گرفته، نکته‌ای است که پختگی و سختگی راه و روش کاتب را در ضمان دارد و از امانت‌داری او در نسخه‌نویسی حکایت می‌کند تا جایی که می‌توان به اعتبار نسخه‌شناسی تاریخی، نسخه گلستان را تقریباً ۸۰ درصد مطابق و منطبق با نسخه رضوی دانست. این که نگارنده بقطع و یقین از حد و رسم انطباق دو نسخه مذکور سخن گفته، بر اثر سنجشی است دقیق؛ بطوری که بیش از نیمی از هر دو نسخه را مقابله کرده^۲ و نیمی دیگر را بطور موضعی با هم سنجیده است خاصه موارد حساس و غلط‌انداز را در هر دو نسخه تفتیش کرده و به صدور رأی مذکور توغل نموده است. به جهت محقق نمودن این که نسخه گلستان برپایه نسخه رضوی کتابت شده است و به خاطر این که امانت‌داری کاتب نسخه گلستان نموده شود به نقل شواهد و نمودارهایی از هر دو نسخه می‌پردازیم. در بحث از «سفرجل» کاتب نسخه رضوی در ضبط واژه‌های «یقوی» و «یضعف» اشتباه کرده است بطوری که نخست «یضعف» ضبط نموده و سپس آن را به «یقوی» با نشانه «صح = صحیح» اصلاح کرده است اما چون این بحث در نزد کاتب نسخه گلستان ملتبس می‌نموده، نتوانسته است و یا به

۱. قیاس کنید با یادداشت شماره ۱۹.

۲. مقابله واژه به واژه و سطر به سطر نیمی از نسخه به تقاضای بنده توسط همکار دانشورم آقای ابراهیم عرب‌پور صورت گرفته است که مورد اطمینان و امتنان نگارنده است.

□ نسخه رضوی [53 a]



□ نسخه رضوی [78 a]



الحق

ذاذبه اذ علیک الموانع منها

انغز روپن النج

البعض يحتاج من الموارث ما يكفل له من المنيح وجلب فاقه الذخاير إذا

[illegible]

طال الزعم في القباب فيمكنه فيمنع به و ذلك

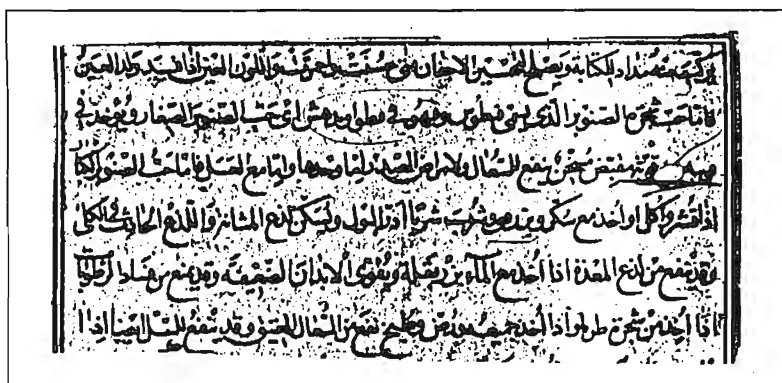
بلى يحتاج الى العلم والبر والدينه ومعنى ان يشعرا

هذه ايامكم كل عام موضع السقوط

□ نسخہ گلستان [103 a]



□ نسخه گلستان [50 b]

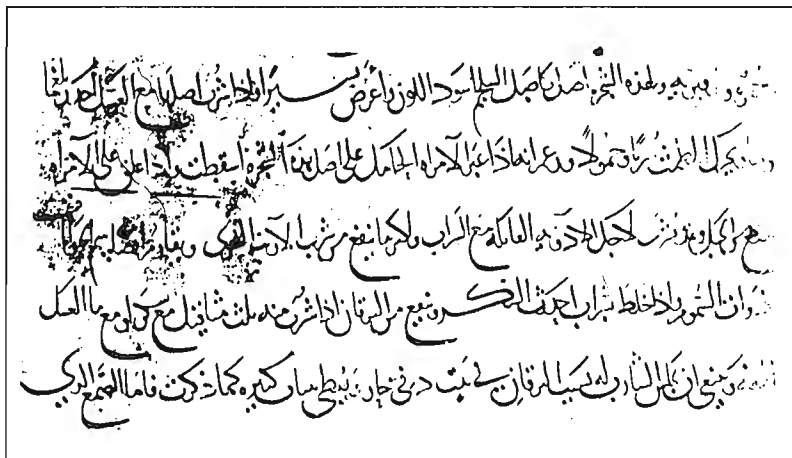


وفاداری کاتب نسخه گلستان به نسخه مأخذش - یعنی نسخه رضوی - بقدری است که اگر ضبطی واحد در نسخه رضوی به لحاظ نقطه گذاری مثلاً در یک مورد درست ضبط شده باشد و در موردی دیگر مصحف آمده باشد، کاتب نسخه گلستان همان ضبط واحد را نیز مانند نسخه مأخذ خود در جایی به هیأت صحیح آن و در جایی دیگر به گونه مصحف آن بازنوشته است گویا که کاتب نسخه گلستان به هیچ گونه از موضوع کتاب الحشاش آگاهی نداشته و صورتهای درست و نادرست ضبطی واحد را عیناً بازنویسی و حتی با حروف نقاشی کرده است. چنان که ضبط «الدوسنطاریا» در صفحه [278 a] نسخه رضوی به هیأت «الدوسنطاریا» در صفحه [388 a] نسخه گلستان دیده می شود، در حالی که همان ضبط در صفحات [89 و 96 b] نسخه رضوی تصحیف شده و صورت «الدوسنطاریا» کتابت گردیده است که محمد باقر حافظ نیز در نسخه خود [112 b و 121 a] همین هیأت مصحف را نقل کرده است.

با این همه، همچنان که کاتب نسخه گلستان در ترقیمه اش مطرح داشته است گاه به سیاق عبارت و نیز گاهی به اعتبار قواعد زبان، تصحیحات و تبدیلاتی روا داشته که به لحاظ شناخت عربی عجمی در خور تأمل است. همچنان که در یادداشت شماره (۱۴) مذکور شد ترجمه مهران بن منصور از کتاب الحشاش ترجمه ای است ایرانی و غیر عربی، و به همین جهت در آن گاه خصیصه ها و قواعد مسلم زبان عربی

رعایت نشده، و مترجم بر اثر آفات و ذوقیات زبان مادری خود - که می‌بایست فارسی بوده باشد - پاره‌ای از شناسه‌های تذکیر و تأنیث و اشباه آن را رعایت نکرده و کاتب نسخه رضوی نیز - که می‌باید ایرانی یا غیرعرب بوده باشد - به اصلاح شناسه‌های گونه عجمی عربی نپرداخته است درحالی که کاتب نسخه گلستان، که بنابر شرایط تاریخی و زبانی، با قواعد رسمی و معیار زبان عربی آشنا بوده، حین بازنویسی این دسته از ساختارهای زبانی موجود در نسخه رضوی را اصلاح نموده و تقریباً صیغه گونه عربی عجمی ترجمه مهران بن منصور را از الحشائش زدوده است. بطوری که مثلاً برخی از ضمایری که در نسخه رضوی به کلمات مؤنث - خصوصاً مؤنث مجازی در هیأت مفرد آن برمی‌گردد و شناسه تأنیث ندارد - در نسخه گلستان به ضمایر مذکر تبدیل شده است. و گاهی نیز همین دگرگونی و اصلاح متوجه افعال نیز شده است مانند مورد زیر در شناسه تأنیث فعل «علق»:

□ نسخه رضوی [111 a]



□ نسخه گلستان [144 a]

فَوَلَا مَسْئُومٌ شَمْسٌ وَمَنْ يُؤْمَرْ بِهِمْ وَقَدْ بَلَغُوا بَيْنَهُمْ مَرْبَعٌ وَهَوْنٌ وَدَوْنٌ
 يَشِبُّهُ اللَّذَابُ وَمَنْ سَمِعَ مِنْ مَلَأَنِ بْنِ مَعْنَةٍ يَصَانُ قَطْبُ قَطْمِيلٍ إِلَى الْبَيَاضِ وَلِيَعْمُونَ كُلَّهَا
 فَوَلَدَ بَعْضُ صَالِحٍ حَارِيَةً عَنِ الْوَدِّ نَجْلٌ هَرَايُشُهُ الْوَدُّ وَفِي عَمْرٍ وَفِي بَرٍّ وَطَنُ النَّجِيِّ أَصْلُ كَالسَّلَامِ
 بَنُو الْوَدِّ وَغَضَبٌ يَرِثُ الْوَدَّ أَشْرَبَ أَصْلَاهَا مَعَ الْعَسَلِ لِحْدٍ يَلْعَاوُهُ وَبِحَدِّ الْطَمَنَةِ شَرَابٌ جَوْلَانٌ
 الْأَفَامُ الْأَمْلُ الْخَامِلُ عَلَى أَصْلٍ هَذِهِ النَّجِيُّ اسْقَطَتْ وَذَا عُلْفَتْ عَلَى الْأَمْلَةِ مَعَ الْحَسَلِ وَقَدْ يُشْرَبُ
 لِأَمْلٍ الدَّغِيَّةِ الْعَالَمَةِ مَعَ الشَّرْبِ وَكَأَنَّهَا تَنْفَعُ مِنْ شَرِّهِ الْأَرَبِ الْجَوْنِ وَيَقَاوِمُ أَيَّامَ الْجَوْنِ
 فَكُلُّهُمُ وَذَا لِحْدٌ بِشَرِّهِ أَخْبَثُ الْكُرِّ وَيَنْفَعُ مِنَ الْبَرَقَانِ أَذْهَبَ مِنْهُ ثَلَاثُ مِائَةٍ مَعَ كُرِّ
 تَمَعُ الْعَسَلِ الْفَنَّهُ وَيَنْفَعُ أَنْ يَجْلِسَ الشَّرَابُ لَهُ بَسْبَبُ الْخِرْقَانِ فِي حَيْثُ دَفْعُهُ لِيَرْغَبَ فِي شَرَابٍ كَثِيرٍ كَا

جز تبدیلات ساختارهای عربی عجمی، دیگر تبدیلهای زبانی نیز در دستنویس محمد باقر حافظ دیده می شود که برخی از آنها اصلاحاتی است بجا و درست، و پاره ای از آنها افزوده هایی است که به ظن خود ملحوظ داشته به گونه ای که بعضی از آنها بافت و ساختارهای زبانی را استوار می دارد و برخی دیگر در تبیین عبارات مؤثر می افتد. به چند نمونه از این نوع تبدیلات توجه کنید:

□ نسخه رضوی [108 a]

يَا مَنْعَافِهِ طَرَفُ الْوَدِّ كَالْبَرِّ خَالٍ
 الْحَلِجُّ الدِّبْجُ الْخَلْقُ الْخَلْقُ الْخَلْقُ
 أَخْبَرَهُمْ هَبْ مَدْحُ مَا هُوَ بِهَ الصَّفَا
 كَرِّ حَمْلِكَ الطَّبْعِ مَعَ حَمْلِكَ
 كَاذِبًا مُضْمَعًا لِقَدْ لَقَا عَصَا مَا خَلَطَتْ

□ نسخه گلستان [139 a]

طهر من الخمر ابرق الكبار الحب الشديدا لاني واذا وقع جوف اخضر وهو دمين فسدوا
 فوهن الصفه يكون حين شارب الطبيع مستحي لطيف خادك واذا مضى
 امان عصاره اذا خلطت ما العسل والبنيد وتغيرت حلت الاوام الصلبة من قاع الحنق

□ نسخه گلستان [143 b]

سَطْرُونِ وَفَوَاحِشُ مَخَالِجِ الْيَدَيْنِ يَسْلُونَا لَعَنَتُ لَمْ يَنْظُمْنِي بِمَقِيدِ مَوْحٍ
 نَبَتْ مَعْرِفَتٍ وَبَلَدِهِ تَبِيعَتْ وَفَوَيْدُ اللَّبُولِ وَيَنْفَعُ الْكَبُودِينَ وَيَنْفَعُ مِنْ عِلَّةِ الْأَيْضَابِ الْبَقَرِ وَالْبَنَاتِ
 وَلِلْيَقَانِ دَانِشْ وَأَرْبَعُ الْعَبَلِ قَدَارُ مَلْعَقَتِهِ وَيُجِدُ الطُّبَّ وَأَذَانُ أَهْلِهِ إِنْسَانٌ مَعَ أَصْلِ سَخَرِ
 الْحَاجَّاتِ وَبِزْوَاجِ الْكُفْرِ فَنُفْسُ الْخِصَامِ وَجَاهُهَا شَيْئَانِ لَا ذَهَبَ الْحَمَلَاءُ مِنَ الطَّحَالِ وَأَذَانُهَا
 فِي سِلِّ الْأَمْرَةِ أَعْدَدَ لَعَنَتُهَا وَلَقَدْ كُنَّا لَإِلَاحَتِهِ أَفْسَادُ أَعْظِيمًا وَأَذَانُهَا مَعَ كُلِّ الشَّيْرِ يَجُولُ

دَكُونَتَا الصَّغَرِ الَّذِي يَسِيلُ بَيْنَهُمَا هَوْنٌ فِي الْمَرْفَعَةِ لَوْ أَنَّ هَذَانِ يَطْفُرُ فِي الْمَرْفَعَةِ مَعَ الْعَقْلِ
 الْأَرْضِ وَالْأَنْفُسِ فِي مَنَافِعِهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ
 الْمُنَى وَمَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ وَفِي مَعَالِيهِمْ

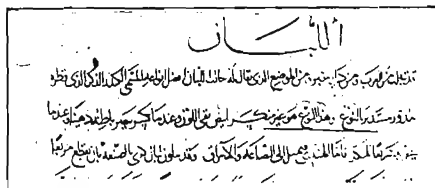
سواى اصلاحات مربوط به قواعد و ساختارهای زبانی، کاتب نسخه گلستان دگرگونیهای بجا و نابجای دیگری نیز در کتابتش مرعى داشته است که تأمل بر آنها آگاهی ما را از دستنویس او دقیقتر مى سازد و به لحاظ تصحیح نسخه رضوى، اصلاحات او را - اعم از اصلاحات علمى و ذوقى - درخور قبول و ردّ مى دارد. از جمله این دگرگونیها که در سرتاسر نسخه مکتوب محمدباقر حافظ مشهود است رسم الخط و آیین نگارش اوست و نیز اجتناب اوست از کورنویسى حروف. در نسخه رضوى بسیاری از واژه ها به مصطلح کاتبان، کور کتابت شده است و حروف منقوط نگشته است. به همین جهت نسخه رضوى در بسیاری از موارد در ادوار بعد، یا پس از کتابت به دست شخص یا اشخاصی دیگر، بعضاً منقوط و مشکول شده است مواردی نیز از قبیل «تای» مدور که در بیشتر مواضع نسخه رضوى به هیأت [ه] ثبت گشته، در نسخه گلستان به صورت «تای» مدور کتابت شده است. در زمینه رسم الخط نیز کاتب نسخه گلستان بیشتر به رسم الخط توقیفی اعتنا دارد و کاتب

نسخه رضوی به رسم الخط غیر توقیفی.

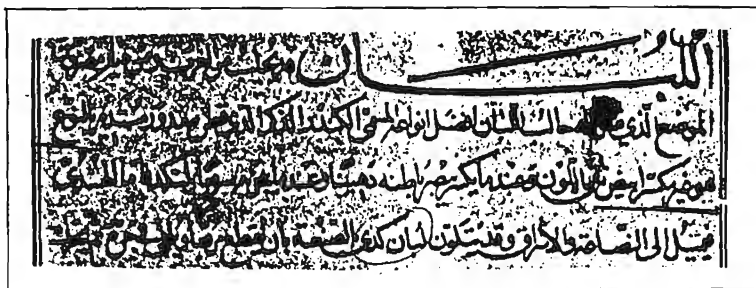
با همه توجه و دقتی که محمدباقر حافظ در استنساخ از نسخه رضوی نشان داده است و همچنان که گفتیم نسخه‌ای با نقّاشی حروف از روی آن نسخه تهیه دیده است با این همه اسقاطات و افتادگیها در نسخه او چشمگیر است؛ به گونه‌ای که گاه یک یا چند کلمه را در کتابت انداخته است و گاه یک عبارت یا نیمه عبارت را، و گاهی نیز یک بند را که این مورد عموماً در حاشیه نسخه رضوی قرار داشته است. نمودار همه اسقاطات نسخه گلستان به قیاس با نسخه رضوی در حوصله این گفتار نیست ولیکن از ذکر چند نمونه آن گزیری نیست زیرا این نکته مبین این است که در تصحیح نگارشهای پیشینیان - به هر وجهی که تعریفش کنیم - از اصل نسخه‌شناسی تاریخی نمی‌توان چشم پوشید همچنان که در تصحیح انتقادی الحشائش - ترجمه مهرا - نیز نمی‌توان نسخه رضوی را نادیده گرفت، حتی اگر به خاطر همین دسته از اسقاطات نسخه گلستان و نسخی هموزن آن باشد، بگذریم از اهمیت ویژه‌ای که به جهت پیوند تصاویر با مباحث کتاب در نسخه رضوی مشهود است و در نسخه گلستان این نکته نازک علمی نادیده گرفته شده است.

■ افتادگیها در حدّ یک یا دو واژه :

□ نسخه رضوی [39 a]



□ نسخه گلستان [48 a]



□ نسخة رضوى [52 b]

محدث في نفس لادن زها عيسى او حبيب سدك الذي يطبخ الوجبة الما بين شارب عجب مع النزل الطنج
فيه لصح الراس والعصا والاذنين والكرات والمقعا، وللعلم المستعمل في الاحراز الطنج ريشه الذي يحضر الوجبة
حين من قاع بعد ذلك فهو عجافها ذلك القما ووصف عاود المراق بعنه، بل ينفع لاسنخ المدة
والناشر والناشر الذي يراى البرق في الشدا الى من الحاد احده، ناو ده عاود السرد في الالة وده

□ نسخة گلستان [67 b]

اقامه واكبر في نفس لادن زها عيسى او حبيب سدك الذي يطبخ الوجبة الما بين شارب عجب مع النزل الطنج
لذلك اذا طبع في ذلك البرق في نفس لادن زها عيسى او حبيب سدك الذي يطبخ الوجبة الما بين شارب عجب مع النزل الطنج
ولمقات الملقف في لادن زها عيسى او حبيب سدك الذي يطبخ الوجبة الما بين شارب عجب مع النزل الطنج
في كل انبياد ووصف على روم الموقف بعد ان ينفع لادن زها عيسى او حبيب سدك الذي يطبخ الوجبة الما بين شارب عجب مع النزل الطنج
الانبار في نفس لادن زها عيسى او حبيب سدك الذي يطبخ الوجبة الما بين شارب عجب مع النزل الطنج
في الما بين شارب عجب مع النزل الطنج

□ نسخة رضوى [31 a]

يزده كاذون حتى يوزن في نديمه لهنه سية ان الله المدة مثل هذا الفعول فيه واجتبط به فاذن صك
الوجه في الاذن من قد سرب منه جنونه كل حصى عرج منه مثل الخاذا كجوز والعود ع
وشاك كل يجلد من النار، وذلك ان الله كاذون مثل الخاذا كجوز والعود ع
الجلد السبع شرا، مثلك الخاذا من القطم وقوة قوة ذفن القال اضعف منه
راشخار خضر الخيل

□ نسخه گلستان [39 b]

والإله المدة لئلا هذا البطل لا يفسد ولا يحفظ به فإذا نضج اللوحج في الأذنين وقد يبرئ
 صوفر كل جدي في مثل الغارط الحوز واللون في مثل الذي يتخذ من الغار وذلك أنه إذا فخر
 الغار وقلع أو ما وصفنا له قوة يفيض بها البطن إذا استعمل شيئاً ومثل ذلك يجعل من الغار
 وقته قوة دهر الغار بله وصفه استخرج دهر الفجل اما دهر الفجل من بن الفجل يعمل

■ افتادگیها در حد عبارت :

□ نسخه رضوی [67 a]

كشاله طير ملين البطن ليس بموافق للاكمال السدي ولا كمال البطن ولا طبع البئر الما بر
 مع الزفا كان مابا الحرام الحس نجره وقصده الزيد والمائدة والكليل لئلا اللون من
 الاخر من المطاولة والفرع والمستعين ولا يحال الزيد وقد بقي المواد الحبيسة في الصند والملا
 القس من الاخر من المطاولة في الزيد وقداية البطن اذا دق مع البوزة والقظم وكل
 الماء المطبوخ في الماء الزيد يصح الحكة وقصة الزيد الفاعل غرة وقد حطت الاخذ من الغار في
 السور والمخاض في الماء الزيد مع الجذوة والسمير ولا يستعمل مع الذاب حبه

□ نسخه گلستان [92 a]

عنه كثير وهو مخرج البزطيط ملين البطن وليس موافق للاكمال المعدني ولا كمال البطن ولا
 طبع البئر الما بر مع الزفا كان مابا الحرام الحس نجره وقصده الزيد والمائدة والكليل لئلا اللون من
 اللون من الاخر من المطاولة في الزيد وقداية البطن اذا دق مع البوزة والقظم وكل
 المطبوخ فيه البزطيط يصح الاقدام وقصة الزيد الفاعل غرة وقد حطت الاخذ من الغار في
 السور والمخاض في الماء الزيد مع الجذوة والسمير ولا يستعمل مع الذاب حبه
 اما النفس والاطمئنان فوق واستعمل صا على الصلوات الاوليات التي خلف الاذنين والي

□ نسخه رضوی [76 a]

فَإِذَا مَرَّتْ بِمَعْمَا وَجَّهَ الْخَبِيرُ رَحْتَ الْعَلَقِ إِذَا اجْتَفَتْ ۱۱۰ وَتَسْذَارُ الْعَصَا لِحْتِ عَنِ الْبَلَاءِ
 أَطِيرُ
 وَوَلَسْهَا لَعَمْرُ الْعَوَامِ
 وَرَدَانُ وَاحِرٍ وَسَمَوْنُهَا
 جَمْرَانُ

□ نسخه گلستان [100 b]

الْأَسْرُ تَرَامَتْ مَرَقِلَ نَوَازِ الْحَمَى رَحْتَ مَهَا رَحْتَ بِلَامٍ وَقَدْ يَنْقَعُ لِيَصَافِرُ نَهْشُ الْحَوْدِ إِذَا أُنْجَدَتْ
 الْبَاقِلُ وَبِهِ مَوَاحِشُ الْفَاخِرِ فَذَا شَبَّهَتْ مَعْمَا وَجَّهَ الْخَبِيرُ رَحْتَ الْعَلَقِ وَفَا جَعَلَتْ وَرَدُوهُ
 دَرُ الْعَصَا لِحْتِ عَنِ الْبَلَاءِ
 خَبِيرُ
 وَوَلَسْهَا لَعَمْرُ الْعَوَامِ بَنَاتُ وَرَدَانُ
 خُرُونُ دِمَوْنِهَا عِلَامِ وَهِيَ وَانْ كَوْنُ ابْدَانَتْ الْحَزَلُ كَثِيرُ الْأَجَلِ إِذَا لَمْ يَلِدْ نَقْدَادُ

■ در یک مورد نیز کاتب نسخه گلستان [132 a] یک بند از موضوعی بسیار مفید و زبان شناسیک را - که در حاشیه نسخه رضوی [103 a] آمده - از قلم انداخته است این مورد را در نسخه رضوی بنگرید:

همه، اشکال و تصاویر نسخه گلستان که بالغ بر ۸۳۳ مورد می شود، به قیاس با شکلها و تصویرهای نسخه رضوی، بسیار هنرمندانه فراهم شده است تا جایی که می توان شکلها و تصویرهای نسخه گلستان را نمونه ای ممتاز از پیوند میان هنر و طبیعت محسوب داشت.

از این که اشکال و تصاویر مذکور در کدام مرکز فرهنگی - هنری عهد صفوی فراهم آمده است، اطلاعی در دست نیست اما مسلم است که تصاویر و اشکال نسخه گلستان در دهه پنجم از نیمه نخست سده یازدهم کشیده شده است و پس از فراهم شدن تصاویر، نسخه گلستان همراه با نسخه رضوی در اختیار محمد باقر حافظ قرار گرفته تا توضیحات مربوط به تصاویر و اشکال را کتابت کند^۱. همین نکته - و نیز ترجمه فارسی غیاث الدین رضوی از الحشائش و پیوند آن با نسخه های رضوی و گلستان که پس از این به آن توجه داده می شود - می نمایاند که می بایست شکلها و تصویرهای نسخه گلستان در خراسان - یعنی در مشهد، در قلمرو حکمرانی منوچهرخان بیگلریگی و در حوزه کار محمدباقر حافظ - فراهم شده باشد. و این البته مستبعد نمی نماید؛ زیرا بقایای مکتب نقاشی هرات و سکناگزیدن عده ای از نقاشان، جدول کشان و خوشنویسان هرات در مشهد رضوی، که در سده دهم هجری اتفاق افتاده است^۲، البته بر رونق و صفای نسخه نویسی و نسخه آرایی در مشهد مقدس تأکید دارد.

گفتیم که اشکال و تصاویر در نسخه گلستان بقدری هنرمندانه و زیبا کشیده شده است که در برخی از موارد هرگز با نمونه های آن در نسخه رضوی قابل تطبیق و سنجش نمی نماید. تا جایی که می توان برخی از تصاویر نسخه گلستان را به مثابت تابلوی نقاشی از عصر صفوی محسوب داشت. به تصویر ذیل از نسخه رضوی توجه کنید:

۱. این نکته ای است که از تأمل بر چگونگی تصاویر نسخه گلستان و مواضع مربوط به توضیحات آن بدست می آید.

۲. نک: قاضی احمد قمی. گلستان هنر، صص ۱۴۱-۱۶۰، خصوصاً به ترجمه آقا حسن نقاش، مولانا علی کله کوش، غیاث الدین محمد مذهب مشهدی، محمد امین جدول کش، عبدالله شیرازی.

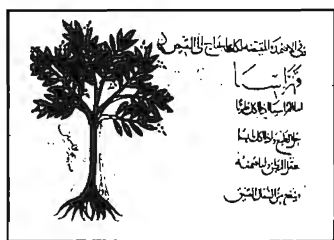


همین تصویر را نقاش نسخه گلستان به هیأتی بسیار زیبا و هنری کشیده است بطوری که سواى جنبه هنری آن، در تصویر مرد و خروس (سمت چپ) صیفه‌های محلی در لباس و آرایشهای آن نیز مشهود است و در تصویر مرد و مار (سمت راست) - خصوصاً در چهره مرد، شباهتی با کارهای علیرضا عباسی دیده می‌شود، و در مجموع به تابلویی ماندگی دارد از نقاشان عصر صفوی؛ به این گونه:

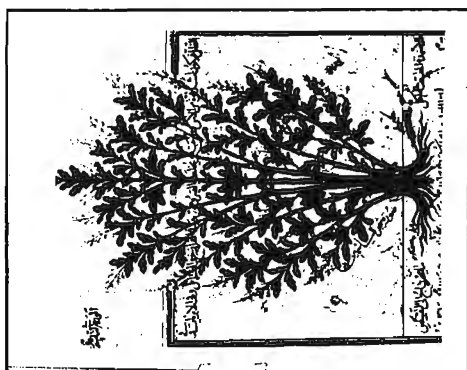


به هر حال، با وجود جنبه هنری و زیبایی شناسیک در تصاویر و اشکال نسخه گلستان، تفاوتها، دگرگونیها و حتی افزونیها و کاستیهایی نیز در نسخه مزبور مشهود است، بطوری که نقاش نسخه گلستان بیش از آنکه به ساختار شکل در نسخه رضوی توغل کرده باشد، گویا به هیأت گیاهان یا درختان در طبیعت محل خود توجه داشته است و این نکته باعث شده است که ساختار شکل نسخه تهران با هیأت شکل موجود در نسخه رضوی ماندگی و همسانی نداشته باشد. ساختار درخت یا سمین در دو نسخه مورد بحث، نظر ما را در این خصوص بدرستی روشن می‌دارد. البته این دگرگونی در یک مورد - که نمودار آن را در هر دو نسخه در زیر می‌بینید - صورت نگرفته است، بلکه در بسیاری از اشکال گیاهان و درختان دیده می‌شود.

□ نسخه رضوی [61 a]

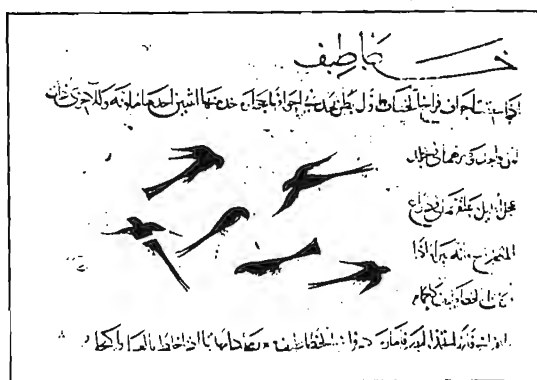


□ نسخه گلستان [79 a]



گاهی نیز نقاش نسخه رضوی - گویا براساس نسخه اصل یا نسخه متن سریانی - حالات گوناگون یک شکل را نشان داده است که البته به لحاظ علمی، و مصور کردن نگارشهای علمی نکته‌ای است حائز اهمیت فراوان؛ درحالی که نقاش نسخه گلستان - که بیشتر به جنبه زیبایی شکلها و تصویرها توجه داشته است - این نکته نازک را مرعی نداشته و از تعداد شکلها و تصویرها، یا به تعبیری دیگر از حالات متفاوت اشکال و تصاویر کاسته است. چنان که مثلاً نقاش نسخه رضوی حالات گوناگون خطاطیف (فرشتروک) را کشیده است، در حال پرواز، در حال نشستن، در حال پریدن، در حال پر زدن و امثال آن، اما نقاش نسخه گلستان صرفاً به یک حال آن - حالت نشسته - توجه کرده است به این قرار:

□ نسخه رضوی [80 a]



□ نسخه گلستان [104 b]

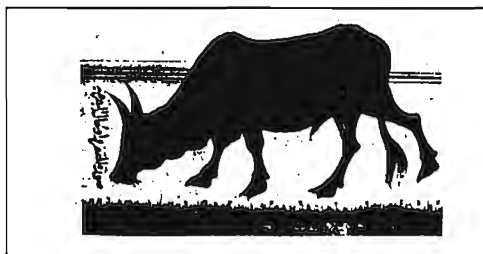


نمونه دیگر از بی توجّهی نقّاش نسخه گلستان به حالات متفاوت تصاویر، صورت قُفَر (کفر یهودی) است که در نسخه رضوی صُورِ مادینه و نرینه آن آمده است و در نسخه گلستان فقط به هیأت نرینه آن بسنده شده است:

□ نسخه رضوی [43 b]



□ نسخه گلستان [54 a]



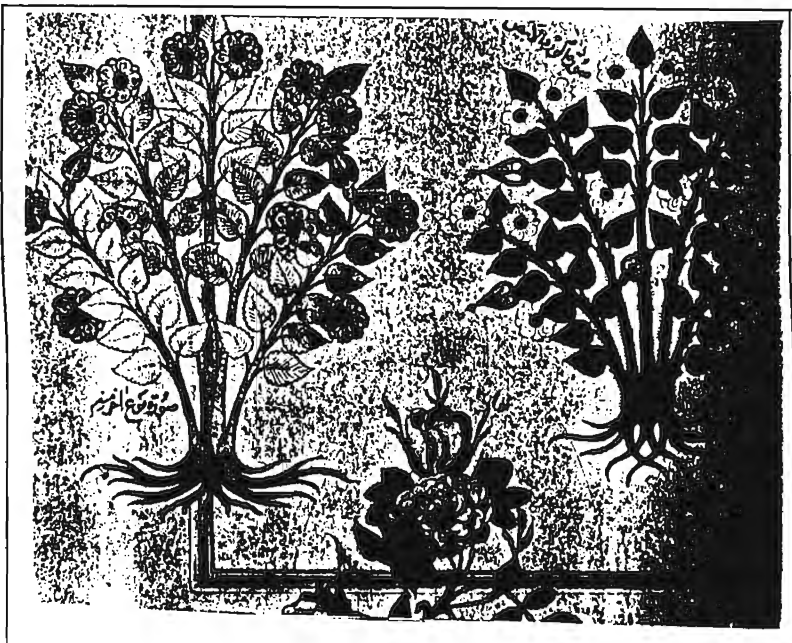
در چند مورد نیز نقّاش نسخه گلستان - که به جنبه زیبایی شناسانه اعتنا داشته است - شکلهایی افزون بر نسخه رضوی کشیده بطوری که به رغم مورد پیشین - که از حالات تصویرهای عالمانه کاسته است - در این موارد، حالتی دیگر را - آن چنان که در طبیعت اطرافش می شناخته - افزوده است. بعضی از این گونه موارد البته بیش از آنکه صیغه علمی داشته باشد صیغه هنری دارد و مواردی نیز هست مانند اشکال مربوط به مدخل «الجلد البالی» نسخه گلستان، [103 a] که نمودار آنها در نسخه

رضوی [78 a] مشهود نیست و شاید بر اثر فرسودگی محو شده باشد. اینک یک نمونه از مواردی که صیغه هنری آن آشکار است.

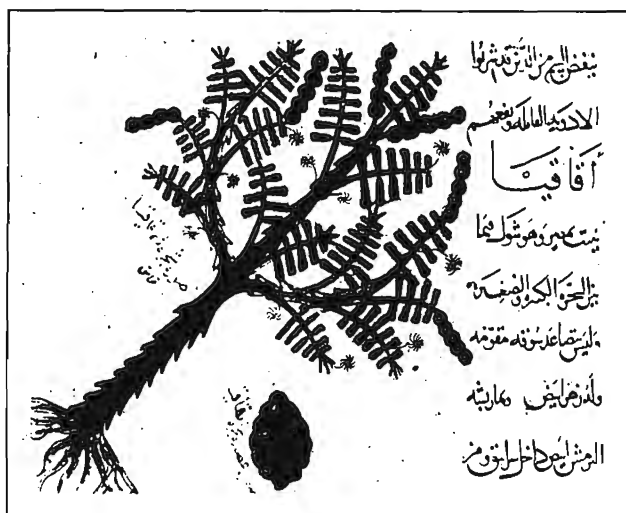
□ نسخه رضوی [52 b]



□ نسخه گلستان [68 a]



گاهی نیز نقاش نسخه گلستان شکل گیاهها را ترک کرده و نقش آنها را نشان نداده درحالی که کاتب آن نسخه مباحث مربوط به اشکال را آورده است اما ظاهراً در دستنویس خود جایی برای نقش آنها بیاض نگذاشته است. از این جمله است شکل‌های «شجر اللبان» و یک نوع از درخت «آفاقیا»، که می‌بایست اشکال مذکور در نسخه گلستان، در ورق‌های [48 a] و [10 b] می‌آمد چنان که در نسخه رضوی، در ورق‌های [39 a] و [54 a] به این هیأت آمده است:



با همه این ناهمگونیها و عدم تشبّه که میان اشکال و تصاویر نسخه گلستان و نسخه رضوی مشهود است همچنان که پیش از این با نمایه‌ها و نمودارها نشان دادیم و گفتیم که نسخه گلستان برپایه نسخه رضوی فراهم شده و در حال حاضر به مدد هر دو نسخه است که می‌توان هیأتی کاملتر و گویاتر از ترجمه عربی کتاب الحشائش مهران‌بن منصور بدست داد چرا که هریک از آن دو نسخه به تنهایی کمبودها و نواقصی دارند. چنان که نسخه رضوی از آغاز و از لابلای دو مقاله ششم و هفتم و نیز از پایان افتادگی دارد و پاره‌ای از حروف و کلمات - آن دسته که پس از سده یازدهم محو شده - ناخواناست و رفتگی دارد. و نسخه گلستان نیز - سوای بیاض بودن جای برخی از کلمات و حروف، همچنان که نشان دادیم، غلطات و اسقاطاتی در ضبط‌هایش مشهود است و به لحاظ تصاویر و اشکال نیز به قیاس با نسخه رضوی دگرگونیهای چشمگیر دارد. با این همه وجود نسخه‌های مذکور در مشهد رضوی سبب شد تا غیاث‌الدین محمد رضوی - که از فضلالی مشهد بوده است^۱ - پیش از ۱۰۵۴ ق در همان شهر آن را به فارسی ترجمه کند^۲. این ترجمه نیز برپایه یکی از دو نسخه مورد بحث ما انجام یافته است بطوری که پیوند آن به لحاظ تصاویر و اشکال با نسخه رضوی بیشتر است تا با نسخه گلستان.

ترجمه فارسی الحشائش در زمانی نزدیک به روزگار فراهم شدن نسخه گلستان صورت پذیرفته است و این نکته‌ای است که پیوند آن را به نسخه‌های رضوی و

۱. او در پایان ترجمه‌اش خود را «تراب عبّنه مرتضوی» می‌خواند؛ «تمام شد این کتاب الحشائش که اصل او حکیم دیسقوریدوس به یونانی جمع نموده و از آن به سریانی نقل شد و از سریانی در زمان یکی از ملوک فارس به عربی نقل شده است و تراب عبّنه مرتضوی غیاث‌الدین رضوی به فارسی نقل نموده است (b 170، نسخه کتابخانه بنیاد خاورشناسی فرهنگستان لنینگراد به شماره D143) و این نشان از آن دارد که غیاث‌الدین رضوی از اهالی مشهد بوده است.

۲. این که نگارنده این ترجمه را پیش از ۱۰۵۴ ق می‌داند به اعتبار تاریخی است که کاتب نسخه چستربیتی ضبط کرده است. (نک: یادداشت شماره ۱۱ در همین گفتار). گفتنی است که کاتب نسخه کتابخانه فرهنگستان لنینگراد نیز سال ۱۰۶۸ ق را به عنوان سال پایان کتابت آورده است: «تمت الكتاب بتاريخ شهر جمید (جمادی) الآخر سنه ثمان وستین والف من الهجرة النبوية المصطفوية». از آنجا که کتابت و نقاشی چنین نسخه‌ای لافل چندین ماه یا بیشتر از یک سال زمان می‌برد و از آنجا که نسخه مذکور مسوده کاتب نیست، می‌توان پذیرفت که این ترجمه پیش از ۱۰۶۸ ق صورت پذیرفته است.

گلستان مؤکد می‌دارد خاصه که به لحاظ حوزهٔ جغرافیایی نیز این پیوند تأیید می‌شود بطوری که هم دو نسخهٔ رضوی و گلستان در مشهد بوده است و هم مترجم فارسی در مشهد می‌زیسته است.

اما نکته‌ای درخور توجه این است که آیا اندیشهٔ ترجمهٔ فارسی الحشائش - البته برای نوبت دوم - پیش از فراهم شدن نسخهٔ گلستان مطرح نبوده است؟ این، نکته‌ای است که نگارنده با توجه به نامهای فارسی گیاهان و درختان - که هم در نسخه رضوی آمده است و هم در نسخهٔ گلستان - به آن اعتنا کرده است.

ظاهراً در نسخه رضوی پیش از ۱۰۳۸ ق - یعنی پیش از فراهم شدن نسخهٔ گلستان - دست‌کاریهایی صورت گرفته است بطوری که آن را صفحه‌شماری کرده و با ارقام هندی، برای هر برگ آن یک شماره داده‌اند. علاوه بر آن رکابه‌های مربوط به هر دو صفحهٔ متناظر یا متقابل را با خط نستعلیق و به هیأت خفی نویسانیده‌اند. نیز همچنان که پیش از این اشاره کردم، برخی از کلمات را منقوط و گاهی مشکول کرده‌اند و در بسیاری از موارد نام فارسی گیاهان و درختان را در زیر یا بر فراز نامهای عربی، یونانی و سریانی آن نشان داده‌اند. این دستکاریها - همچنان که گفتیم - پیش از ۱۰۳۸ ق در نسخهٔ رضوی صورت گرفته است زیرا بیشترین نامهای فارسی گیاهان و درختها، به همان‌گونه که در نسخهٔ رضوی آمده است، عیناً در نسخهٔ گلستان نیز دیده می‌شود با این تفاوت که قلم نامهای فارسی در نسخهٔ گلستان، قلم کاتب اصلی نسخه است و هیچ فرقی بین خط متن و خط اسامی فارسی گیاهها و درختها مشهود نیست^۱.

احتمال دارد که این دستکاریها در نسخهٔ رضوی، نخست توسط کاتب نسخهٔ گلستان و یا یکی از خوانندگان نسخهٔ رضوی انجام شده باشد وانگاه محمدباقر حافظ، پس از نقاشی آنها را به نسخهٔ خود نیز منتقل کرده باشد، بعکس این، محتمل است که اسامی فارسی درختها و گیاهها را نخست کاتب نسخهٔ گلستان بر دستنویس خود افزوده باشد و سپس براساس آن، شخصی که هردو نسخه را در دست داشته است ضبط‌های مذکور را بر نسخهٔ رضوی نویسانیده باشد و چه بسا که این شخص

۱. نک: نسخهٔ گلستان، ورق b 97: ضبط‌های مار، خرگوش و کرم آبی؛ ورق a 99: ضبط راسو؛ ورق a 105، ضبط الماشوط؛ جانوری که بر ترها (تره‌ها) نشینند.

همان غیاث‌الدین رضوی بوده باشد که انگیزه فارسی کردن الحشائش او را به این امر واداشته است. در این صورت، اگر محمد باقر حافظ، نامهای فارسی را برپایه نسخه رضوی نوشته باشد، و این ضبطها پیش از فراهم شدن نسخه گلستان مطرح بوده باشد؛ بی‌گمان انگیزه فارسی کردن الحشائش در عصر صفوی مقرون به روزگاری است که اندیشه تهیه نسخه گلستان مطرح بوده است.

نگاهی به بصائر یمینی و سخنی از بصائر معینی

در سده ششم دو کتاب جداگانه در قلمرو تفسیر قرآن و علوم قرآنی به زبان پارسی دری تألیف شده که در میان معاصران یکی به بصائر یمینی و دیگری به بصائر معینی معروف است.

نگاهی به بصائر یمینی

بصائر یمینی تفسیری است با نثری بسیار شیوا و روان، حاوی مفردات و ترکیبات سخته و استوار فارسی، از مؤلفات قاضی معین‌الدین حجة‌الحق مفتی‌الامه محمدبن محمود النیشابوری (تفسیر بصائر یمینی، چاپ دکتر رواقی ج ۱، ص ۴). اسم و رسم و کنیت و شهرت این مفسر در تذکرها و فهرستها بصورت‌های امام‌العالم فخرالملة والدين محمد ابن محمودبن احمد النیشابوری (لباب‌الالباب، لیدن ج ۱، ص ۲۸۱) و ظهیرالدین ابی‌جعفر محمدبن محمود المروزی النیشابوری (هدية‌العارفين ج ۲، ص ۱۰۵) نیز مذکور شده است. وی از دانشمندان و مفسران سده ششم هجری است، و به قول عوفی در لباب‌الالباب (ج ۱، ص ۲۸۱) در عهد دولت بهرام‌شاه می‌زیسته، و به‌غیر از تفسیر بصائر ترجمه غرر و سیرو صحیفه الاقبال در معارضة تیغ و قلم ساخته و پرداخته اوست. تفسیر بصائر را در ۵۲۹ ساخته و شاید در ۵۷۷ هجری به انجام رسانده باشد. البته این سالها و گفتار عوفی مورد ایراد علامه قزوینی قرار گرفته است. (تعلیقات لباب‌الالباب ج ۱، ص ۳۶۲). این تفسیر ارزنده را آقای دکتر علی رواقی در دست تصحیح و تنقیح دارند. جلد اول متن مصححه ایشان را انتشارات بنیاد فرهنگ ایران به سال ۱۳۵۹ شمسی عرضه کرده است. در مجلد اول از سوی مصحح هیچگونه اشارتی به نسخه‌های موجود تفسیر مزبور نشده، و نسخه‌های مورد استفاده مصحح گرانقدر نیز شناسانده

نشده است، و مصحح گرانقدر اختلاطی را که میان بصایر یمنی و بصایر معینی در فهرستها روی داده باز ننموده است. از تفسیر مزبور نسخه‌های کهنی در کتابخانه‌های جهان موجود است که فیلمهای آن نسخ در کتابخانه مرکزی هست. (فهرست فیلمها ج ۱، ص ۴ و ۲۲، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۹۶). بنده فیلمهای مذکور را دیده‌ام و عکس یکی از فیلمها را قبل از رؤیت به نیت آنکه بصایرالنظایر خواهد بود، تقاضا کردم که متأسفانه بصایر یمنی بود نه بصایرالنظایر.

بهرحال نسخ مزبور به قیاس با نسخه‌های مورد استفاده آقای دکتر روافی کهنتر است و هیأت افعال و برخی از کلمات در نسخه‌های کهن لهجه‌بی است. بطوری که بیشترین افعال مختوم به «دال» به «تا» ختم می‌شود، تصور نگارنده اینست که چون نسخ تفسیر بصائر یمنی در فهراس به نام البصایر فی الوجوه والنظایر معرفی شده، مصحح دانشمند به سراغ آنها نرفته است. لازم به یادآوری است که فیلمهای نسخ کهن موجود در کتابخانه مرکزی فاقد مجلد اول تفسیر مزبور است.

بصایر معینی

کتاب دیگری که در همین قرن در زمینه علوم قرآنی و وجوه و نظایر دشوار آن کتاب الهی به زبان پارسی ساخته و پرداخته شده است، بصایرالنظایر است. از مؤلفات ابوالفضائل محمدبن الحسین المعینی متوفی حدود ۵۸۴ هجری (هدیه العارفین ج ۲، ص ۱۰۲) بطوری که در فهرستهای نسخ خطی و برخی از مقالات معاصران دو کتاب مذکور یک تألیف و از آن یک مؤلف و یا دو تألیف یک مؤلف برشمرده شده است که ذیلاً به فهراس مزبور و مقالات مذکور اشاره می‌شود.

۱- فهرست نگار کتابخانه آستان قدس رضوی (فهرست ج اول، ص ۵-۴) نسخه موجود کتاب بصایرالنظایر را البصایر فی الوجوه والنظایر خوانده، و با تفسیر بصایر یمنی یکی پنداشته و آن را از تألیفات ظهیرالدین محمدبن محمود النیشابوری دانسته است.

۲- آقابزرگ تهرانی در الذریعه (ج ۳، ص ۱۰۲۲) عین نظر مثبت در فهرست کتب کتابخانه آستان قدس را آورده است.

۳- آقای احمد سنزوی در فهرست نسخه‌های خطی فارسی (ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۷) همه نسخ بصایر یمنی و بصایر معینی را بعنوان یک تألیف و در

ذیل (البصائر فی الوجوه والنظائر = بصائر یمینی) معرفی کرده است.

۴- آقای تقی یمینش در مقاله‌ای به عنوان بصائر یمینی (نامه آستان قدس شماره ۲، ص ۲۸، دوره هفتم) نسخه آستان قدس را معرفی کرده و یافته‌های فهرست‌نگار کتابخانه آستان قدس را نقل کرده است.

۵- اما استوری (فهرست ج ۱، ص ۱۱۹۴-۱۱۹۱) آنجا که از نسخه‌های بصائر یمینی یاد می‌کند، درباره نسخه موجود در کتابخانه بایزید ترکیه می‌نویسد که: این نسخه غیر از تفسیر بصائر یمینی، بلکه بصائرالنظائر است حاوی مقدمه‌ای بر قرآن و لغات دشوار قرآن، و متعلق است به ابوالفضل (؟) م. ب. الحسینی المعینی.

بصائر النظائر

جامع‌ترین تألیفی است که در زمینه علوم و وجوه و نظائر دشوار قرآن به زبان پارسی در سده ششم پرداخته شده است و همچنانکه گفته شد، از مؤلفات ابوالفضائل محمدبن الحسین المعینی از شهر معین بفتح اول از بلاد یمن (معجم البلدان ج ۵، ص ۱۶۰) و از مفسران و دانشمندان سده ششم، متوفی حدود ۵۸۴ هجری و مؤلف تفسیر لوامع البرهان و قواطع البیان فی تفسیر القرآن (معجم المؤلفین ج ۹، ۲۶۱) که نسخه‌ای از این تفسیر در دارالکتب جزیه جی‌زاده در بourse موجود است. (هدیه العارفين ج ۲، ص ۱۰۲).

معینی کتابش را در مقدمه (براساس نسخه بایزید) «بصائر النظائر» خوانده است، در صورتیکه در پایان نسخه آستان قدس (شماره‌های عمومی ۱۳۲-۱۳۱) که متضمن نصف اول کتاب است، کاتب می‌نویسد: «تم النصف الاول من کتاب البصائر فی الوجوه والنظائر علی یدالعبد الضعیف الراجی رحمہ ربہ و غفرانہ محمدبن عین‌الدوله بن عبدالله الرومی ثم الرازی...». ظاهراً عنوان البصائر فی الوجوه والنظائر بر ساخته کاتب نسخه آستان قدس است، زیرا نه تنها در نسخه بایزید، بل در نسخه موجود در لیدن که استوری (فهرست ج ۱، ص ۱۱۹۴) به نقل از مقاله پروفیسور هوتسما معرفی کرده است نام کتاب معینی «بصائر النظائر» آمده است، بهرحال عنوان «البصائر فی الوجوه والنظائر» باید با احتیاط بر کتاب معینی اختیار شود، زیرا حاجی خلیفه (کشف الظنون ج ۱، ص ۲۴) کتابی بهمین نام به امام ابی حامد الاصفهانی نسبت داده است.

معینی در فصل سوم از مقدمه کتاب بصائرالنظائر (براساس نسخه بایزید) درباره ترتیب و تبویب تألیفش می نویسد: «باب اول مشتمل است بر مقدمات و مقاصد. اما در مقدمات ذکر فضل قرآن و وجه اعجاز آن و عدد اسماء آن و آنچه لابد بود مفسر را معرفت آن از ترتیب نزول سور قرآن و اختلاف احوال آیات در مواضع نزول و وجوه مخاطبات قرآن و مختصری از بیان ناسخ و منسوخ و احکام آن، و در مقاصد از ابتداء قرآن تا انتهای آن در هر صورتی علی حده هفت چیز ذکر کنیم: موضع نزول سوره از مکی یا از مدنی یا از غیر آن، و عدد آیات و حروف و کلمات، و ذکر آیاتی که مختلف فیه است نزد قرا، و مجموع فواصل آیات سوره و تسمیه سوره.»

بیست و هشت باب بهره دوم کتاب بصائرالنظائر به وجوه و نظائر دشوار قرآن اختصاص دارد که در هر باب کلمات قرآنی را براساس حروف تهجی آورده و در هر کلمه ای ابتدا کرده به آن که اسم است یا فعل، یا مشتق است یا موضوع.

نسخه بایزید در قیاس با نسخه آستانه در برخی از موارد مختصر است، و ظاهراً کاتب از کتابت پاره ای از تفصیلات مکرر احتراز کرده، و یا اینکه کتاب مزبور دو تحریر داشته، و نسخه بایزید از روی تحریری مختصرتر کتابت شده است. مثلاً در «فصل رابع» از باب اول که در «ذکر اسماء القرآن» است، نسخه بایزید به قیاس با نسخه آستانه چنین است:

نسخه بایزید

بدان که کثرت اسماء دلیل بود بر شرف مسمی، حق عز و علا، کلام قدیم خود را صد نام داد.

نسخه آستانه

بدان که کثرت اسماء دلیل بود بر شرف مسمی. نبینی که اسد را که اسماء وی در حل کثرت بد، دلیل شد بر کمال قوت او، و کثرت اسماء قیامت دلیل شد بر صعوبت وی، و کثرت اسماء دواهی دلیل شد بر کمال نکایت وی، و کثرت اسماء حق دلیل شد بر جلال و عظمت وی، و کثرت اسماء مصطفی دلیل شد بر علو رتبت وی، و کثرت اسماء مؤمن دلیل شد بر رفعت درجت و منزلت وی. همچنین کثرت اسماء

قرآن دلیل شد بر شرف و فضیلت وی.
حق، عز و علا، در قرآن مجید و
مصحف شریف و رسول در اخبار، قرآن
را به صد نام شریف بخواندند.

برای اطلاع خواننده بخشی از مطالب مربوط به نسخ و ناسخ و منسوخ را که
مربوط به نخستین باب کتاب است، نقل می‌کنیم زیرا این بخش کتاب بصائرالنظائر
بسیار ارزنده و از نظرگاه موضوعی بسیار غنی و مشتمل بر دقایقی تفسیری و کلامی
است. نیز یادآور می‌شویم که دو فاضل گرانقدر آقای دکتر محمد علوی مقدم و
حجة الاسلام آقای علی اکبر الهی (بیداد) و من بنده مشغول تصحیح و تنقیح این
کتاب هستیم و تاکنون نسخه بایزید و نسخه آستانه را مقابله کردیم و چشم‌پراه
رسیدن عکس نسخه لیدن و نسخه کتابخانه سالار جنگ می‌باشیم و نیز از فاضل
گرانقدر آقای واعظ‌زاده سپاسگزاریم که عکس نسخه بایزید را، که در تملک ایشان
بود، به مصححان واگذار شدند.

«از روی معنی گویند: حکمی بود ثابت گشته «من قولهم: نسخت الريح الاثر اذا
درسته. و گویند نسخ مقصور کردن لفظی بود بر حکمی مختص به اهل زمانی
خاص. چنان که تخصیص و تقلیل. و صحیح آنست که اول نسخ بیان نهایت تعبد
است به امری یا به نهی مجدد در حکمی خاص به نقل او یا حکمی دیگر.
و ناسخ و منسوخ را پنج شرط است: یکی آن که هر دو شرعی بود. دیگر آن که
ناسخ متأخر بود از منسوخ. سدیگر آن که امر به منسوخ مطلق بود نه مقید به غایتی.
چهارم آن که ناسخ چون منسوخ بود در ایجاب علم و عمل. پنجم آن که ناسخ و
منسوخ هر دو منصوص باشند مدلول به دلیل خطاب یا به مفهوم خطاب.»

اما حقیقت نسخ از طریق لغت

«نسخ در لغت بر دو معنی آید: یکی به معنی نقل. چنان‌که نبشته‌ای از کتابی با
کتابی نقل کنند، آن کتاب را نسخه گویند. نقل ملایکه کتاب لوح را با کتب محفوظ،
آن را نسخ گویند. قال الله تعالی: انا کنا نستنسخ ما کنتم یعملون. و بر این قول جمله
قرآن منسوخ بود یعنی مکتوب که آن را از لوح محفوظ نقل کردند با صحف سرفه و
برره «فی صحف مکرمه مرفوعة مطهرة بایدی سفره کرام برره». «آنگه چون از آسمان

به زمین آمد به وحی ایزد و واسطه جبرئیل، علیه السلام، و رسول، و صحابه آن را بنوشتند از آن روز تا روز قیامت قرآن را از نسختی به نسختی نقل می کنند. بدین معنی و بدین طریق قرآن منسوخ بود به معنی المکتوب.

و قول دیگر: نسخ در لغت به معنی رفع بود. يقال: نسخت الشمس الظل اذا ابطلته و نسخت الريح الاثر اذا اذهبت. پس برین قول رفع حکمی را از قرآن به حکمی دیگر نسخ گفتند از بهر آن که ابطال بود و اثبات حکمی، مکان وی کالشمس مکان الظل. قال الله تعالى: فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته.

اما حکمت در نسخ بر وجوه آید: اول اظهار ربوبیت است که به نسخ محقق گردد که تصرف در اعیان مسلم او راست. يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد.

دوم: بیان عبودیت که بنده منتظر اشارت سید بود، و طاعت عبید به خضوع و انقیاد ظاهر شود. مثال سید را: ان كل من في السموات والارض اتي الرحمن عبدا.

سدیگر: امتحان و تجربه را تا معلوم حق ظاهر شود که منقاد فرمان کیست و متمرّد از فرمان کیست. والدنيا دارالامتحان والذهب يجرب بالنار والعبد الصالح يجرب بالابتلاء.

چهارم: اظهار آثار که گفت تکلیف طاعت بر قدر طاقت، لا يكلف الله نفسا إلّا وسعها. پنجم: رعایت اصلح در مصالح خلق، ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج - الآية. ششم: از بهر فرج خلق را از حرج و محنت، و ما جعل عليكم في الدين من حرج. هفتم: نقل ضعف را از درجه عسر و شدت به درجه يسر و سهولت، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر. قال، عليه السلام، العسر شوم. وقال: الدين يسر. وقال: خير دينكم ايسره.

اما آنچه ناسخ بر چه چیز روا بود

«صحیح آنست که به امر و نهی تعلق گیرد. اما اخبار از نسخ مصون بود از بهر آن که مخبر صادق به نسخ خبر کاذب شود. بعضی گویند نسخ امر و نهی را بود و آن چیز را که در معنی امر و نهی بود. فالنهی مثل قوله تعالى: الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة ای الزانیة لا ینکح. والامر قوله تعالى: قال تزرعون سبع سنین دأباً، ای ازرعوا. و قومی نسخ بر اخبار روا دارند و لایعتد بهم. و قومی نسخ را کلی منع کنند علی ما قدمنا.

اما سبب نزول آیت نسخ

کفار مکه و یهود مدینه گفتند: قرآن مفتری و مختلق محمد است، از بهر آنکه امروز امری می‌کند و فردا از آن نهی می‌کند، گاه شرعی می‌نهد و گاه از آن رجوع می‌کند. انما یقوله من تلقا نفسه، تا آیت آمد: و اذا بدلنا آیه مکان آیه. گفت. چون ما آیتی را بدل کنیم، به آیتی بر وفق حکمت و عنایت یا از کفایت و هدایت ارباب جهالت و جنایت. یا محمد گویند: انما انت مفتری بل اکثرهم لایعلمون، آنها که مقال ایشان اینست و اعتقاد ایشان چنین است جاهلان‌اند.

و در آیت دیگر به حکمت در حکم نسخ اشارت کرد، گفت: ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها. گفت: هر آیتی را که نسخ کنیم و حکم آن را رفع کنیم یا حروف و کلمات آن را از لوح دلها محو کنیم، و ننسها، یا آن را از وقت آن تاخیر کنیم، بهتر از آن حکمی به جای آن وضع کنیم یا مثل آن آیتی در نص کتاب نصب کنیم. اگر آیت ثانیه ثقیل‌تر بود در عاقبت اجر و مثوبت زیادت بود، و اگر خفیف‌تر بود در وقت بنفد یسر و سهولت بود. الم تعلم ان الله علی کل شیء قدیر، ای نمی‌دانند که او قوی و قادر است بر انقاد قضا و تقدیر تا آن حکم را که خواهد تقدیم کند و آنچه خواهد تأخیر، و بر آنکه خواهد حرج نهد و آن را که خواهد تیسیر، و از آنچه خواهد ثقل کند و بر آنچه خواهد تقریر، و در هیچ حال نه موسوم باشد به عجز و نه موصوف به تقصیر، و نه از کس بر او اعتراض و نه کس را یارای ملامت و تعییر. زیرا که از عالم حکمت آن آید حکم حتم بر وفق امر و تدبیر. یدبر الامر، من السماء الی الارض الا له الخلق والامر تبارک الله رب العالمین».

الفرق والتوارىخ

هرچند پیرامون کتابشناسی و نسخه‌شناسی مؤلفات و نگاشته‌های ابوحامد محمد غزالی (م ۵۰۵ ه. ق) تاکنون تحقیقاتی ارزنده و محققانه به زبانهای عربی، فارسی و انگلیسی، و حتی به زبان اسپانیایی انجام داده‌اند و کتابهایی پرداخته‌اند^۱، ولی تاکنون عقده و گره کتاب‌شناسی بسیاری از آثار منسوب به او گشوده نشده است، خاصه آنگاه که به تورق فهرستهای کلی و عمومی می‌پردازیم با عنوانهایی روبرو می‌شویم و رساله‌هایی را می‌یابیم که به زبان فارسی است و کاتبان نسخه‌ها آنها را از تألیفات محمد غزالی دانسته‌اند. مانند این عناوین: آداب مسلمانی (فهرست الهیات تهران ۱/۱۸۳)، جُنُبیه (أصفیه ۴/۷۰۲)، جهادالاکبر (چاپ عارف نوشاهی، اسلام‌آباد ۱۳۶۳)، همراه با جهادنامه) و غیره که مسلماً از غزالی نیست و گویا بعضی از آنها بُرُش و اختیاری از آثار عربی اوست که به فارسی ترجمه شده است.

یکی از کتابهای بسیار ارزشمند و مفید و کهن که کاتبان متأخر و فهرست‌نگاران معاصر به غزالی نسبت داده‌اند الفرق والتوارىخ است، کتابی در مباحث کلامی و شناخت ملل و نحل اسلامی، که در نیمه اول سده ششم به سال ۵۴۰ هجری به زبان عربی پرداخته شده است.

یگانه نسخه خطی موجود و شناخته شده کتاب مزبور به شماره ۷۸۳۲ در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی محفوظ است و توسط دانشمند محترم آقای

۱. مهمترین تحقیقات کتابشناسی درباره آثار و تألیفات غزالی عبارتند از: الف - مؤلفات الغزالی، تألیف عبدالرحمن بدوی، کویت ۱۹۷۷ (عربی). ب - غزالی نامه تألیف شادروان استاد جلال‌الدین همائی، تهران، چاپهای مکرر. ج - الغزالی، تألیف آسین پلاسیوس Asin Palacios به زبان اسپانیایی، ۱۹۰۱ م.

گلچین معانی، به عنوان کتابی در تاریخ در جلد هفتم فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی (۱/۱۴۳) بدینسان معرفی شده: «الفرق والتواریخ، تألیف شیخ امام حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی طوسی است که به سال ۵۴۰ نوشته».

پیش از آن که درباره روزگار مؤلف و سال تألیف کتاب مورد بحث سخن بگوییم، نخست به معرفی مطالب کتاب و اهمیت موضوعات آن می پردازیم، و چون شناخت ملل و نحل و آرای ارباب فرق از نظرگاه علم کلام اسلامی براساس نگاشته های کهن حایز اهمیت است، به اختصار آنچه را که در این کتاب پیرامون نکات مذکور آمده باز می گوئیم.

مؤلف - که مسلماً از همطران عبدالقاهر اسفراینی بغدادی (م ۴۲۹ ه. ق) و ابوالمظفر اسفراینی (م ۴۷۱ ه. ق) و از متکلمان اهل سنت و جماعت است - مؤلفه اش را با خطبه ای کوتاه می آغازد و پس از تأویل حدیث تفرقه^۱ طی دو فصل به قرار زیر، وارد اصل موضوع می شود:

فصل اول، در کیفیت انزال قرآن کریم به لفظ عربی، و این که آیات متشابه از جمله اسباب و وسایلی است که اهل بدع و اهواء آنها را مستمسک خود قرار داده اند. فصل دوم، وجه تسمیه اهل بدع و اهواء و این که آنان اشیاء و چیزهایی را که به شریعت ارتباط ندارد دعوت کردند و آن اشیاء و چیزها از حق انور و شرع اظهر بدور است. به گمان مؤلف اهل بدعت در اسلام چهار صنف اند: خوارج، مرجئه، معتزله، و رافضیه. و همین چهار صنف اند که به هفتاد و دو فرقه و گروه تقسیم شده اند. و مراد از هفتاد و دو ملت در حدیث رسول همین گروههاست.

مؤلف پس از این مباحث، نخست به معرفی خوارج می پردازد، و می گوید: آنان را به جهت خروج شان از حکم علی (ع) در روز حکمین بدین نام خوانده اند. جمیع فرقه های خوارج به امامت سه خلیفه نخستین معتقد بوده اند تا آن که قضیه تحکیم (حکمین) روی داد و آنان در مقابل امیر مؤمنان (ع) ایستادند و هویت خود را آشکار

۱. مراد از حدیث تفرقه حدیثی است با این لفظ: افرقت بنو اسرائیل علی احدى وسبعین فرقة والنصارى علی ثنتين وسبعین فرقة و مستغرق اُمّی علی ثلاث وسبعین فرقة کلها فی النار الا فرقة واحدة، که ارباب هر فرقه ای آن را بنابر سلیقه و پسند خود تأویل و تشریح کرده اند و فرقه خود را فرقه نجات یابنده دانسته اند. رک: شرف اصحاب الحدیث ۲۴، سنن دارمی ۲/۲۴۱، الفصل فی الملل والاهواء والنحل ۸۸/۲.

کردند، رفته رفته در میان آنان اختلاف، و بر اثر آن انشعاب رخ نمود و به هژده فرقه تقسیم شدند، به این قرار:

۱ - بیهسیه / اصحاب ابی بیهس هصیم بن عامراند^۱ که گفته‌اند: هیچ کس مسلمان نباشد تا آنگاه که جمیع حلال و حرام دین را همچنان که خداوند فرموده است بدانند. و نیز پنداشته‌اند که اگر کسی گناه ورزد بر وی حد واجب شود و حکم حد زدن وی و نیز تکفیر او در دست حاکم است.

۲ - صُفَریه / اصحاب زیاد بن الاصفراند، و پنداشته‌اند که: هر که خدا را بشناسد و به ماسوای خدا مانند نبی و جنت و نار و کتاب خدا اعتقاد نداشته باشد و گناهای چون قتل و زنا کند، چون این اعمال سبب جاری شدن حد بر او می‌شود مشرک نیست، و هر که خدا را گواهی ندهد مشرک است.

نیز آنان گمان برده‌اند که علی (ع) همان «حیران» است که خدای در قرآن کریم فرموده است: «حیران له اصحاب یدعونه الی الهدی اثنا». [الانعام / ۷۲]

۳ - اباضیه / اصحاب عبدالله بن اباض اند^۲، آنان ایمان را انجام دادن طاعات می‌دانند ولو که مؤمن کبیره یا صغیره‌ای مرتکب شده باشد. نیز این دسته اظهار معجزه برای پیامبر را لازم نمی‌دانند.

۴ - عَجَازَه / اصحاب [عبدالکریم بن] عجرد اند^۳، آنان معتقداند که سوره یوسف از قرآن نیست، زیرا درین سوره از عشق زن سخن رفته است و وجود چنین سخنی در قرآن روا نیست، و نیز نکاح با دختران و پسران و دختران و دختران برادر و خواهر را جایز می‌شمارند.

۵ - فضیلَه / اصحاب مفضل بن عمراند و گویند: هر که به زبان «لا اله الا الله» گوید و در قلب او تصور بت و صنمی باشد او مسلمان است، و هر که به زبان «محمد رسول الله» گوید و در قلب او یاد انسانی دیگر - مرده یا زنده - باشد او مسلمان است.

۶ - نَجْدَات / پیروان نجده بن عامر حنفی اند^۴، پنداشته‌اند که سارق و زناکار و

۱. وی در زمان ولید می‌زیست و در مدینه به اتهام «مفسد فی الارض» کشته شد.

۲. عبدالله بن اباض، از قبیله بنی تمیم است که در زمان مروان محمد اموی خروج کرد.

۳. عبدالکریم عجرد، از اتباع عطیه بن اسود حنفی بود و در زندان درگذشت.

۴. مؤسس فرقه مذکور است که به سال ۶۹ هـ. ق به دست اصحابش کشته شد.

شرابخوار مشرک نیست بلکه مشرک کسی است که گناه صغیر و کبیر کند و بر گناهش مصر باشد و مرتباً آهنگ آن گناهها را در سر داشته باشد.

۷- عونیه / اصحاب ابن عون^۱ اند که می‌گویند: اگر امام کافر گردد، رعیت او نیز کافر شوند و اگر امام بعمد حکمی از روی جور و ظلم صادر کند و اگر رعیت او این حکم را بپذیرند ایمان آنان نیز ناقص شود.

۸- مطبخیه / اصحاب اسماعیل المطبخی^۲ اند که گفته‌اند: نماز واجب نیست مگر رکعتی با عدا و رکعتی با عسی.

۹- اخنسیه / اصحاب اخنس^۳ اند، که جنگ با اهل قبله را حرام دانسته‌اند مگر این که گمراهی اهل قبله آشکار گردد، و نیز گرفتن زکات بنده را از سوی سید و صاحب، و زکات سید را از سوی بنده جایز دانسته‌اند.

۱۰- شمر اخیه / اصحاب عبدالله بن شمر^۴ اند که گویند: کشتن در خفیه و نهان حرام است و نیز قتل پدر و مادر را در «دارالتقیه» جایز دانسته‌اند^۵ اگرچند والدین مسلمان باشند.

۱۱- بکاریه / نام پیشوای آنان معلوم نیست، آنان قربانی و ذبایح اهل کتاب را حرام می‌دانند و حسنین (ع) را سب می‌کنند (!)

۱۲- معلومیه / دسته‌ای از خوارج^۶ اند که ایمان را وقتی کامل و درست می‌دانند که مؤمن به جمیع اسماء الله آگاه و عالم باشد.

۱۳- یزیدیه / اصحاب یزید بن انیسه^۷ اند که گفته‌اند: شریعت اسلام، سرانجام توسط پیغامبری از عجم نسخ خواهد شد.

۱۴- بکریه / پیروان بکر [بن اخت عبدالواحد] بن زید^۸ اند که به رؤیت حق در قیامت قایل اند، و نیز گویند: منافق اگر بر خدای عصیان کند و در قلبش نشانی از محبت خدا نباشد جایز دوزخ است اما همین منافق با این همه صفات، مؤمن و

۱. در جمیع کتابهای مربوط به ملل و نحل مانند التبصیر فی الدین، مقالات الاسلامیین، الملل والنحل، تبصرة العوام، الفرق بین الفرق از ابن فرقه به صورت عوفیه یاد شده است.

۲. ابوالحسن اشعری در معرفی این فرقه به عکس مؤلف این کتاب گفته است که قتل والدین در دارالتقیه حرام است. ر.ک: مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران ۱۳۶۲، ص ۶۲.

۳. وی از مردم بصره بود. در آغاز از پیروان عبدالله بن اباض بود و سپس از فرقه اباضیه دوری جست و خود فرقه یزیدیه را اساس گذارد.

مسلمان تواند بود.

۱۵ - عبدالله / اصحاب عبدالله بن عیسی اند که به بی گناهی ارواح حیوانات و اطفال و در برزخ بودن آنها قایل اند.

۱۶ - متغالیه / گروهی از خوارج اند که گویند: اگر یک قطره خمر در ظرفی آب ریخته باشد و کسی که آن آب را می نوشد از آن مطلع باشد آن نوشنده کافر است.

۱۷ - صلتیه / اصحاب عثمان بن [ابی] صلت اند و گویند اگر کسی مسلمان شد و او را کودکی صغیر بود، به اسلام طفل او حکم نکند تا آنگاه که کودک به بلوغ برسد و قبول اسلام کند.

۱۸ - آزرقه / اصحاب ابی راشد نافع بن آزرق اند که اهل کبایر را مشرک دانند و خون آنان و فرزندان و زنان شان را مباح دانند و نیز کسی را که از جنگ با مسلمانان احتراز کند کافر شمرند.



مؤلف پس از معرفی کوتاهی که از فرق خوارج می کند، به تفصیل مسأله امامت را عنوان و آرای جمیع فرقه های خارجی را در خصوص امامت نقد و بررسی و رد می کند.

سپس به بحث پیرامون مرجئه می پردازد، نخست دلایل مرجئه را از جهت ارجاء آنان برمی شمارد و زان پس به معرفی فرق آنان به قرار زیر توجه می دهد:

۱ - جهمیه / اصحاب جهم بن صفوان سمرقندی اند^۱ که گفت: ایمان عبارت است از معرفت به خدا و رسول او و به جمیع آنچه از نزد اوست و اگرچه اعتقاد به این ها به زبان نباشد.

۲ - کرامیه / اصحاب محمد بن کرام اند، اینان با جهمیه اختلاف کردند و گفتند: ایمان اقرار به زبان است اگر چند معرفت به قلب را همراه نداشته باشد. این فرقه با چنین توجیهی از ایمان منافقان را مؤمنان حقیقی می دانند.

۳ - مریسیه / اصحاب بشر بن غیاث مریسی اند^۲ که به خلق قرآن قایل اند.

۱. گویند: وی در ترمذ عقایدش را ابراز کرد و به دست سلم بن احوزمازنی در زمان آخرین حاکم بنی امیه در مرو کشته شد.

۲. وی از قریه مریس واقع در صعید مصر بود و در ۲۱۹ ق در بغداد درگذشت.

- ۴- کلابیه / پیروان عبدالله بن کلاب‌اند و اعتقاد دارند که: خدا را کلام مسموع نیست و جبرئیل از خدا چیزی نشنیده که به رسول رساند بلکه الهامی است که رسول، بدان ملهم شده.
- ۵- غیلانیه / اصحاب غیلان‌اند که معتقداند به ضرورت علم به حدث اشیاء، و نیز ایمان را به صرف اقرار به زبان قبول داشتند.
- ۶- نجاریه / پیروان حسین بن محمد نجار‌اند که گویند: کسی که به خدای تعالی ایمان آورد باید جمیع طاعات را بجای آورد و اگر مؤمن طاعتی از طاعات را فروگذارد ایمان او ناقص می‌گردد.
- ۷- الهامیه / گروهی از مرجئه‌اند که گویند: احکام خدا به الهام دانسته می‌شود و مجتهدان دین از سوی خدای تعالی ملهم می‌شوند.
- ۸- مقاتلیه / اصحاب مقاتل بن سلیمان‌اند که عقیده دارند: خدای تعالی بر صورت انسان ذولحم و دم است.
- ۹- یونسیه / اصحاب یونس الشمری‌اند که ایمان را به خضوع و معرفت تعبیر کرده است.
- ۱۰- جعدیه / پیروان جعد بن درهم‌اند که به خلاف نصّ قرآن معتقدند که خدای تعالی با موسی تکلم نکرد و ابراهیم را به خلیلی نگرفت.
- ۱۱- سبیه / پیروان محمد بن سبب‌اند که عقیده دارد: ایمان اقرار به الله و معرفت به وحدانیت اوونفی شبیه و مثل از اوست.
- ۱۲- ثوبانیه / پیروان ثوبان‌اند و عقیده دارند که ایمان معرفت است و آنچه در عقل آید جایز نیست که در فعل آید.
- ۱۳- حشویه / گروهی از مرجئه‌اند که عقیده دارند: خدای تعالی هر شب جمعه به مسجد نزول می‌کند.
- ۱۴- متهاجره (۹) / گروهی از مرجئه‌اند^۱ که خدا را جسم می‌دانند و انبیا را از کبایر دور نمی‌بینند، یعنی بر انبیا کبایر را جایز می‌دانند و خدای را به قدرت توصیف کردن نمی‌پذیرند به خلاف نص قرآن که: اِنَّ اللهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدْرٌ.

۱. اسم این فرقه را در کتب ملل و نحل ندیدم، گویا همان فرقه «مجسمه»‌اند که اشعری و شهرستانی از آنها نام می‌برند.

۱۵ - سوفسطائیه / از مرجئه‌اند^۱ و عقیده دارند که تأمل بر حقیقت اشیاء امری ضروری نیست، زیرا دانستن و شناخت حقیقت هیچ چیزی ممکن نیست.

۱۶ - لفظیه / فرقه‌ای از فرق مرجئه‌اند که الفاظ قرآن را مخلوق می‌دانند و کلام خدا نزد آنان غیر مسموع است، به خلاف نص قرآن که: یا موسی ائی اصطفیک علی الناس برساتنی و بکلامی... [الاعراف / ۱۴۴].

۱۷ - شمیره / اصحاب ابوشرماند که به جواز کبایر از سوی انبیا قایل‌اند و میان فاسق دیندار و فاسق بی‌دین فرق گذارند.



پس از برشمردن فرقه‌ها و نحله‌های مرجئه، مؤلف به بررسی و بحث پیرامون ایمان و تعریفهای نادرست مرجئه از آن می‌پردازد، ظاهراً مؤلف کتاب مورد بحث نبض و نفس عقاید هر دسته‌ای را - که به ظن او سبب و علت گمراهی و بدعت آنان شده بوده - مورد توجه دارد. و بعد از آن که علت پیدایش یک مله و نحله‌های مربوط را تعریف می‌کند رکن آرای آنان را از نظر کلام، حدیث و شواهد تاریخی بررسی و رد می‌نماید. چنانچه در باب مربوط به خوارج، مسأله امامت را - که رکن آراء و عقاید آنان را تشکیل می‌داده - برشمرده، و در بخش مرجئه قضیه ایمان را به بحث و فحص برگرفته، و در بخش معتزله، مسأله قضا و قدر را - که رکن آراء آنان بوده - تنقید و تفتیش کرده است.

باری، مؤلف پس از رد آرای ارباب ارجاء، به بحث پیرامون اهل اعتزال می‌پردازد، به طوری که نخست علت و چگونگی پیدایش آنان را می‌نماید و زان پس به تعریف فرق آنان به قرار زیر توجه می‌دهد:

۱ - جبائیه / اصحاب ابو هشام جبائی^۲ اند که گمان برده‌اند که جمیع افعال عباد برعهده ارادت و قدرت خودشان است. نیز اینان رؤیت را در آخرت نفی کردند.

۱. در هیچ یک از کتب مربوط به ملل و نحل، فرقه مزبور از جمله فرق مرجئه یاد نشده است. سوفسطائیان گروهی از اهل نظر در یونان بودند در اواخر قرن پنجم قبل از میلاد، که جستجوی کشف حقیقت را لازم نمی‌دانستند. به هر حال مؤلف در تشخیص فرق مرجئه دچار اشتباه شده است.

۲. ابوهاشم عبدالسلام بن ابوعلی محمد جبائی، از متکلمان بزرگ معتزله است که به سال ۳۲۱ هـ درگذشته است.

- ۲ - ضارایه / اصحاب ضارابن عمرو کوفی اند که گفته‌اند: هر فعلی دو جنبه دارد: یکی جهت الهی که آفریده خداست، و دیگر جهت اکتسابی که به کسب بنده حاصل شود. پس در افعال بنده هم بنده را ارادت است و هم خالق بنده را.
- ۳ - بشریه / پیروان بشرین معتمراند^۱ که می‌پندارند: خدای تعالی رنگ و طعم و بو و ضعف و قدرت و کوری و گنگی و صحت و بیماری را خلق نکرده است بلکه فاعلان آنها بندگان خدای اند.
- ۴ - هذیلیه / یاران ابی الهذیل محمد بن مکحول بصری - مولای عبدالقیس - اند که افعال بد بنده را به بنده نسبت می‌داد و می‌گفت: خداوند آفریننده افعال نیک بنده است. و نیز می‌پنداشت که اهل بهشت را حرکتی نیست و خداوند هم بر تحریک آنان قادر نیست.
- ۵ - نظامیه / اصحاب ابراهیم بن سیار [بن هانی] النظام اند که می‌پندارند که: انسان عبارت از روح است غیر از جسم. و نیز گویند: کسی پیغامبر (ص) را ندیده است و هرکه او را دیده جسمش را دیده است سوای روح او.
- ۶ - عطاریه / پیروان عطار بصری است که بی‌نهایت بودن موجودات را جایز دانسته‌اند، به طوری که خدای تعالی آنها را محصور نکرده است و عدد و مقدار آنها نزد او نامعلوم است.
- ۷ - بهشمیه / اصحاب ابو هاشم عبدالسلام اند که گویند: هرکه مرتکب گناه کبیره شد او فاسق است نه مؤمن و نه کافر، و اگر چنین کسی توبه نکند و با گناه بمیرد همیشه در دوزخ بماند.
- ۸ - قرطیه / از جمله معتزله‌اند و به خلاف نص قرآن عقیده دارند که چون خداوند چیزی را خلق کند به خلق مثل آن چیز قادر نیست. و نیز خداوند به الفت بین قلوب قادر نیست.
- ۹ - صبییه / یاران جعفر قصاب اند که گویند: قرآن چیزی است غیر از آنچه به نام مصاحف می‌شناسیم، و این قول خلاف نص قرآن است که: فلا اقسم بمواقع النجوم وانه لقسم لو تعلمون عظیم انه لقرآن کریم فی کتاب مکتون لایمسه الا المطهرون. [الواقعة / ۷۵-۷۹].

۱. او از متکلمان معتزله در سده سوم هجری است و در ۲۲۶ هـ درگذشته است.

- ۱۰ - غفاریه / اصحاب اُبی غفاراند که گوشت خنزیر را تحریم کردند، سوای خون و چربی اش.
- ۱۱ - خابطیه / پیروان احمدبن خابطاند که برای عالم دو خالق - یکی قدیم و یکی جدید - برشمرده‌اند. خدای قدیم الله تعالی است و خدای جدید کلمه که توسط خدای قدیم خلق شده است.
- ۱۲ - رعینیه / اصحاب اسماعیل بن عبدالله رعینی اند که گویند: خداوند فقط ارواح را بعث می‌کند نه اجسام را.
- ۱۳ - مسریه / پیروان اُبی مسره‌اند که گفته است: نبوت امری است مکتسب، بطوری که چون کسی به غایت صلاح برسد نبوت و رسالت را درک تواند کرد.
- ۱۴ - عبادیه / یاران عبادبن سلیمان‌اند که گفته است: جایز نیست که بگوییم خدای تعالی مؤمنین را خلق کرده و کافرین را خلق نکرده است، بل باید بگوییم که خداوند سبحانه جمیع مردم را آفریده است، زیرا مؤمنان انسان‌اند دارای ایمان، و کافران انسان‌اند دارای کفر.
- ۱۵ - معمریه / اصحاب عمر بن [عباد] سلمی‌اند که گفته است: خداوند اجسام را آفرید و از اجسام به دو طریق اعراض پدید آمد: یا به طریق طبیعی، مانند جسم آفتاب که عرض حرارت از او پدید آید، و یا به طریق اختیار، مانند حیوان که حرکت سکون به اختیار او پیدا آید.
- ۱۶ - اسکافیه / یاران محمد بن عبدالله اسکاف‌اند که در خلق اسبان و طیور گفته‌اند که آنها را خداوند تعالی خلق نکرده، بل خلق آنها توسط ابن آدم بوده است.
- ۱۷ - مَبْتُورَه / اصحاب کثیرالابتر ملقب به کثیرالبواء‌اند که پنداشته‌اند: بیعت ابوبکر و عمر خطا نیست زیرا علی (ع) امام حی بوده و بیعت کرده است^۱.



پس از برشمردن فرق معتزله - که مؤلف الفرق والتواریخ هفده فرقه و شعبه آن را می‌شمارد^۲ - به بحث قضاء و قدر از دیدگاه جمیع معتزله می‌پردازد و آراء آنان را

۱. درباره این بیعت متکلمان امامیه را تأملاتی است که تفصیل آن را در کتب کلامی شیعی می‌توان دید.

۲. قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵ هـ) در فرق و طبقات المعتزله از دوازده فرقه آنها سخن

در خصوص انتساب اختیار تام برای بنده به تفصیل باز می‌گوید و برطبق سنت‌های اشعری به رد آن می‌پردازد.

مؤلف در این قسمت از کتاب مورد بحث، روایات زیادی از متکلمان پیشین و نیز مناظرات تاریخی دستگاه اموی و عباسی را گنجانیده است که از نظر بررسی احادیث و اخبار و مناظره‌های تاریخی مربوط به قضاء و قدر حائز اهمیت فراوان است. به دو نمونه از این گونه روایات توجه بفرمایید:

و روی ان غیلان سأل عمر بن عبدالعزیز عن معنی قوله تعالی: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سمیعاً بصیراً انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً. [الانسان / ۱-۳] قال له: اقرأ آخر السورة: وما تشاؤون الا ان یشاء الله ان الله کان علیماً حکیماً یدخل من یشاء فی رحمته والظالمین اعد لهم عذاباً ألیماً. [الانسان / ۳۰-۳۱] فقال غیلان قد کتب: یا امیر المؤمنین اعما فبصرتنی و ضالاً فهدیتنی. [ورق ۱۶۳ الف].

و در همین موضوع در جایی دیگر [ورق ۱۶۳ پ] می‌خوانیم: «و روی ایضاً ان رجلاً قال لعلی بن أبی طالب علیه السلام ذات یوم ماتقول یا امیر المؤمنین فی القدر؟ قال له: ویحک اخبرنی عن رحمة الله اكانت قبل طاعة العباد أم لا. قال بلی، فالتفت علیه السلام الی أصحابه و قال اسلم صاحبکم بعد ان کان کافراً. قال الرجل: یا امیر المؤمنین لیس المشیة الا ولی التي انشانی بها و قوم، خلفی حتی انا اقوم واقعد واقبض وابسط وافعل ما اشاء. قال له علی علیه السلام: انک تعرف المشیة انا أسألك عن ثلث فان قلت فی واحدة منهن لاکفرت و ان قلت وأنت أنت، فمد القوم الیه اعناقهم لیسمعون ما یقول، قال: هات یا امیر المؤمنین. قال له علی علیه السلام: اخبرنی عنک خلقک الله کما شئت او کما یشاء؟ قال: کما یشاء، قال فخلقک لما شئت اولما یشاء؟ قال بل لما یشاء، قال فتاته یوم القيامة بما شئت او بما یشاء، قال: قم لامشیة الآله.

→ داشته است، ظاهراً تا عصر مؤلف یعنی به فاصله صد سال پنج فرقه دیگر بر فرقه‌های معتزله افزوده می‌شود و این افزونی با توجه به مخالفت‌های شدید اشعریان با معتزلیان حیرت‌آور است. رک: طبقات المعتزله عبدالجبار، تحقیق علی سامی النشار و عصام الدین محمد علی، قاهره،

سواى این روایات، مؤلف روایاتی تاریخی دیگر از اوائل عصر عباسی در خصوص رد اختیار می آورد و آنگاه ذیل عنوان «باب فى قولهم بالقرآن» به بحث پیرامون محدث بودن یا قدیم بودن قرآن کریم می پردازد، در این باب نیز به روایات و مناظرات تاریخی متکلمان فرق اسلامی و حاکمان عباسی توجه می دهد، به طوری که روایات عدیده این کتاب می نمایند که این بحث در دور نخستین عباسیان بسیار مورد توجه و تدقیق بوده است.^۱ به یک نمونه از این مناظرات توجه بفرمایید:

«روى ابو شعيب صاحب احمد بن ابى داود انه قال: قلت لابی العتاهية القرآن عندك مخلوق أم غير مخلوق؟ قال: سألتني عن الله أم عن غير الله، و امسك فاعدت عليه كلامي فرد عليّ وهو يقول سألتني عن الله أم غير الله لا بعده ولك فلما رأيت منه ذلك قلت له مالك لا يحبني، قال: احببتك للنك حمار». [ورق ۱۷۹ پ].

پس از این مؤلف به تفصیل پیرامون آراء معتزله در خصوص نکی و منکر و معاد و نشر صحف اعمال و میزان و اثبات انتفاع از دعا به بحث پرداخته و در این زمینه بیشتر به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی توجه داشته است.

در پایان بحث مربوط به معتزله، مؤلف مسأله رؤیت را پیش کشیده و دلایلی را که اهل اعتزال در رد رؤیت عنوان کرده اند باز گفته و به شرح به رد آنها پرداخته، و در ذیل همین مسأله گفته است: «وجوه يومئذ ناظرة - یعنی وجوه اولیاءه، ثم قال: الى ربها ناضرة - أى ينظر معاينة». [ورق ۱۸۸ الف]

لازم به یادآوری است که اثبات رؤیت را به شیوه ای که مؤلف الفرق والتواريخ کرده و نیز بی انصافیهای که در معرفی امامیه نشان داده، می نماید که او همچون عبدالقاهر بغدادی یکی از اخباریان اهل سنت و از پیروان اشعری است.



پس از بررسی و رد عقاید و پندارهای معتزله، مؤلف به بررسی فرقه ها و آراء شیعه می پردازد. وی در تعریفی کلی از شیعه می گوید: آنان را رافضیه نیز می نامند به آن جهت که خلافت ابوبکر و عمر را رفض کرده اند.

۱. نیز ر.ش: ابن عبدربه در عقد الفريد، مناظراتی را که در دربار مأمون در این خصوص بین متکلمان می رفته ضبط کرده و گفته است: سرانجام مأمون دستور داد که درباره خلق و قدم قرآن سخنی گفته نشود.

متأسفانه نگارنده الفرق والتواریخ در معرفی شیعه و فرقه‌های آن پیروی از عبدالقاهر بغدادی و پیروان او را کرده، زیرا همه اتهاماتی را که دستگاه رسمی و مبتذل اموی و عباسی به شیعه می‌زده‌اند در کتابش آورده است و این خود نشان می‌دهد که مؤلف از دانشمندان درباری و رسمی روزگارش بوده و پسندهای ناروا و ناخوش درباریان و دانشمندان رسمی را در خصوص شیعه مرعی داشته است.

به هر گونه، نگارنده کتاب مورد بحث، از فرق شیعه، یازده فرقه را به نامهای مختصره، مطرفیه، صالحیه، سلیمانیه، یعقوبیه، غالیه، بیانیه، مفوضه، مغیره، منصوریه، سبائییه برمی‌شمارد، و با عصبیت تمام همانند ابوالمظفر عمادالدین اسفراینی معروف به شهفور (م ۴۷۱) و عبدالقاهر بغدادی^۱ و به نقل از نگاشته‌های آنان همه آراء ارباب نحله‌های مذکور را بسیار متشتت باز می‌گوید.

اما فرقی که نگاشته‌های شهفور و بغدادی با الفرق والتواریخ دارد شیوه تقسیم‌بندی و طبقات فرق شیعه است. همچنان که دیدیم در ذیل فرقه‌های رافضیه، مؤلف از شیعه امامیه نام نبرده و پس از فرقه‌های رافضیه در بابی جداگانه از فرقه باطنیه یاد کرده است که به قول او خرمیه هم نامیده می‌شوند. مؤلف از شیعه امامیه به عنوان یکی از فرق باطنی یاد می‌کند به این گونه:

۱ - کیسانیه، اصحاب عبدالرحمن بن کیسان.

۲ - حریره، پیروان حریر بن سلیمان الرقی.

فرقه ۳ - طریفیه، اصحاب صالح بن طریف.

باطنیه ۴ - امامیه (بدون ذکر نام مؤسس فرقه).

۵ - نصیرییه که همان غالیه‌اند.

۶ - اسماعیلیه، اصحاب محمد بن اسماعیل.

و می‌گوید امامیه را اثنا عشریه و قطعیه نیز می‌نامند، زیرا می‌گویند که قطع شده است امامت پس از مرگ علی بن محمد بن موسی تا قیام محمد بن علی صاحب‌الدور که همو شریعتی جدید می‌آورد.^۲

۱. بنگرید به التبصیر فی الدین، از شهفور، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره ۱۳۷۴ ق، ص

۳۰-۴۲، والفرق بین الفرق بغدادی، تحقیق محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ص ۶۲.

۲. مقصود از شریعت جدید بنابر اسناد خاصه و عامه گسترانیدن و قطعیت بخشیدن دین و آیین محمدی است که همه مؤمنان در انتظام آن، بام را شام می‌کنند.

به هر حال، مؤلف الفرق والتواريخ در ذکر امامیه به آوردن همین مقدار مطلب بسنده می‌کند و از آراء و آداب و معتقدات شیعه امامیه و موقعیت آنان در عصر مؤلف، و نیز موضع آنان در مقابل دولت عباسی یاد ناکرده، به بحث پیرامون اسماعیلیه می‌پردازد، و تقریباً نصف کتابش را به بررسی آراء کلامی و فقهی و بازگو کردن تأویلات آنان اختصاص می‌دهد.

گویا پرداخت به رد و طرد آراء اسماعیلیه با تفصیلی که در این کتاب هست بدان جهت است که در این دوره، اسماعیلیه در اوج برخورد های سیاسی خود خلافت عباسی را چه در غرب جهان اسلام - پایگاه فاطمیان - و چه در شرق عالم اسلام - خراسان^۱ - با خطر نابودی روبرو کرده بودند. از سوی دیگر مدرسان رسمی نظامیه بغداد با جعل روایات و اسناد درباره قداست خلافت عباسی (!) و مورخان با آوردن القاب گونه‌گون و ستایش آمیز برای خلفای عباسی، و محدثان نیز با تأویل احادیث و اخبار به نفع حاکمیت آنان می‌خواستند از دولت عباسی محوری سازند تا جمیع عالم اسلامی را فراگرد آن محور بچرخانند.^۲

نگارنده الفرق والتواريخ نیز از جمله همین مورخان و ملل و نحل‌شناسان بوده و سعی کرده است تا در نگاشته‌اش - سوای ایجاد سوء نیت و اعلام پسندها و استنباطات رسمی علیه مذهب حق جعفری که در قرن ششم علناً به دفاع از خود و نیز نشر آراء خود پرداخته بودند - قداستی پیرامون سلسله و مشجره خلفای عباسی نشان دهد.^۳

۱. بنگرید به: محمد علی آذرشب، شهرستانی و تفسیرش، ترجمه علی اکبر غفوری، مشکوة بنده از دستنویس مترجم، که مقاله مزبور را به خواهش بنده ترجمه کرده است استفاده برده‌ام.
۲. حتی عارفانی رسمی، خودآگاه و ناخودآگاه، به همین مسأله توجه داشتند و می‌کوشیدند که همه حاکمان محلی و ایالتی را با تمسک به آیات و احادیثی که متضمن امرایان است در مقابل خلافت عباسی به کرنش و مطاوعت بخوانند و هر پدیده علمی را که می‌توانست در تنویر جامعه نقشی ایفا کند، بدعت بشمارند. چنان که می‌دانیم که عمر سه‌رودی بارها خوارزمشاه را - که علیه‌الناصر لدین الله عباسی به خصومت و مجادله برخاسته بود - دعوت به مطابعت از او کرد و همو و بسیاری از قاضی القضاة های رسمی در برانداختن علوم عقلی نقشی فعال بازی کردند. رک: رشف النصایح الایمانیه (ترجمه)، مقدمه ن. مایل هروی.

۳. به همین جهت است که صاحب الفرق والتواريخ پس از رد آراء متعزله وارد مطالب تاریخی

به هرگونه، چون خلافت عباسی و همچنان حکومت سلجوقی در عصر نگارنده کتاب مذکور، مورد تهاجم و خطر علنی و آشکار اسماعیلیان بود و حتی قیامها و نهضت‌های غیراسماعیلی را هم به اسماعیلیه نسبت می‌دادند، صاحب این کتاب در مؤلفه‌اش به تفصیل، و هم با تحقیق و تدقیق به رد و طرد اسماعیلیان پرداخته^۱ و آراء آنان را در خصوص توحید، نبوت، مبدء و معاد، امامت، تأویل و غیره، یکی یکی آورده و به نقد آنها اهتمام کرده است، و نیز جمیع مصطلحاتشان را مانند امام، اساس، ناطق، لاحق، داعی، حجت، مأذون، و پندارهای عددی و قیاسها و تطبیقهای طبیعی و ماوراء طبیعی و حتی مسائل فقهی آنان را بررسی کرده و پاسخ گفته است.

گفتنی است که کتاب الفرق والتواریخ - هرچند کتابی است رسمی، و برمبنای پسندهای حاکم بر روزگار مؤلف نوشته شده - ولی گزاف نیست اگر بگوییم که این کتاب یکی از کهنترین و ارزنده‌ترین منابع موجود در شناخت تاریخ عقاید و آراء اسماعیلیان است که بسیاری از بندها و بُزُشهای آثار معدوم اسماعیلی را در آن می‌توان سراغ گرفت؟ زیرا مؤلف گاهی تا چندین صفحه از آثار اسماعیلی موجود در قرون پنجم و ششم را به عین لفظ نقل کرده است.

منابع و نگاشته‌های اسماعیلی که نگارنده الفرق والتواریخ در نگاشتن این بخش بزرگ از کتابش در دست داشته و از آنها نقل کرده، در آغاز این قسمت از کتابش به آنها این‌چنین اشاره نموده است:

«آثار جمیع فرق اسماعیلیه را خواندم و در همه آنها تأویلات و اشارات موزیه

می‌شود و از خلفای عباسی تا سال پانصد و چهل و هفت به خوبی و نیکویی یاد می‌کند. و به لحاظ همین نکته‌های تاریخی است که آقای گلچین معانی، کتاب مورد بحث را در زمره کتب تاریخی فهرست کرده‌اند. رک: فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی ۱۳۴/۷.

۱. همچنان که در اوراق گذشته دیدیم مؤلف در الفرق والتواریخ با معتزله و نقد آراء آنان نیز مفصل و دقیق رویاروی شده است. علت آن این است که حکومت سلجوقی و خلافت عباسی با عقل‌گرایی و علوم عقلی مبارزه می‌کردند و وجود فلسفه اسلامی را - که علوم مبدع یونانی می‌نامیدند - به پنداشت خود به عنوان خار و خاشاک از جهان اسلام می‌رفتند (۱۲) و به لحاظ همین بینش رسمی است که مؤلف، معتزله را که عقل‌گرایی آنان مشهود است نیز به دقت و تفصیل رد و طرد کرده است.

دیدم و همه در تعطیل شریعت اهتمام دارند. کتابهای مزبور عبارتند از: کتاب الافتخار از ابویعقوب سجستانی و کتاب البشارة و کتاب المقالید از همو^۱، کتاب الفخر، کتاب المسألة والجواب، کتاب المؤبد، رسائل اخوان الصفا^۲، کتاب المماثلة والمحاضرة، کتاب تأویل الشریعة و تأویل القرآن، الاسترشاد، تأویل النحوی، الارواح از ابی محمد، الاصلاح از ابی حاتم، شجرةالدين ابوتمام، البشارة، رسالة الدرية، رسالة الروضة، کتاب سلم الهدایه، الکشف، کشف السر المحصول فی التأویل، و برهان الیقین.^۳

حقاً که نگارنده الفرق والتواريخ تقریباً امهات نگاشته‌های اسماعیلی را - که تا اوائل سده ششم موجود بوده - دیده است و به همین جهت شناخت او از اسماعیلیان خیلی عمیقتر از شناخت شهفور اسفراینی و عبدالقاهر بغدادی و سلف او در ملل و نحل نویسی - یعنی شهرستانی - بوده است، هرچند قضاوتها و شیوه رد آراء اسماعیلیان از سوی این مؤلف گاهی بسیار تند و عصبیت آمیز است و گاهی شاید محققان و منتقدان امروزینه را خوش نیاید، ولی همچنان که گفتیم، وی از نگاشته‌های اسماعیلی مطالبی را - گاه کوتاه و گاه بلند - نقل می‌کند که وجود همین منقولات، محققان معاصر را در شناخت بهتر اسماعیلیه بسیار بسیار سودمند می‌افتد.

نقل شواهد و نمودن منقولات مؤلف از آثار مزبور در حوصله این گفتار نیست، ولی غرض آشنایی خواننده ارجمند به این کتاب دیرینه سال، به سه نکته از نکات

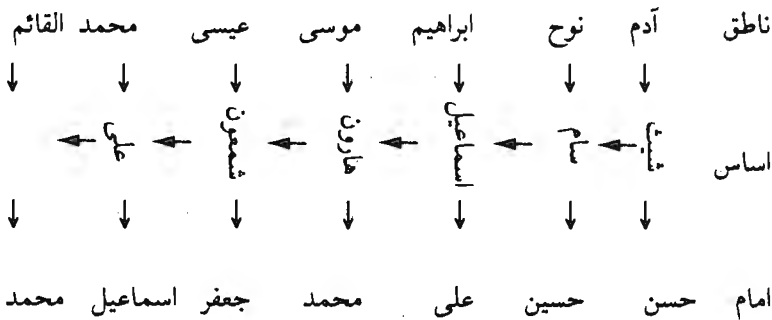
۱. اسحاق بن احمد مشهور به ابویعقوب سجستانی از دعاة اسماعیلی در سده چهارم هجری است، از آثار او کشف المحجوب است که صورت موجود آن ترجمه فارسی اصل عربی آن کتاب است. اصل عربی کتاب تاکنون به دست نیامده، و عده‌ای گمان کرده‌اند که صورت فارسی، ترجمه نیست و اصل متن مؤلف است و این اشتباه است.

۲. در مورد رسائل اخوان الصفا نمی‌توان به قطع و یقین گفت که اثری است اسماعیلی، هرچند در آن تأویلاتی به مشرب اسماعیلیان هست: رک: حسین نصر، نظر دانشمندان اسلامی درباره طبیعت، و نیز تاریخ فلسفه اسلامی از کربن.

۳. نام و نشان بعضی از آثار اسماعیلی را در الفهرسة للمجدوع، تحقیق علیقعی منزوی، چاپ کتابفروشی اسدی تهران می‌توان دید و بسیاری از آنها گویا بر اثر خصومت خصمان اسماعیلی از میان رفته است.

اسماعیلیه کتاب مورد بحث توجه می‌دهم:

۱- همچنان که گفته شد مؤلف الفرق والتواریخ به تفصیل مصطلحات والقاب طبقات رجال اسماعیلی را باز نموده است. در جایی از این کتاب [ورق ۲۷۲ پ] پس از بحثی مستوفی پیرامون ناطق، اساس و امام، اطوار و ادواری را که اسماعیلیه در این خصوص مد نظر دارند به این صورت نشان می‌دهد:

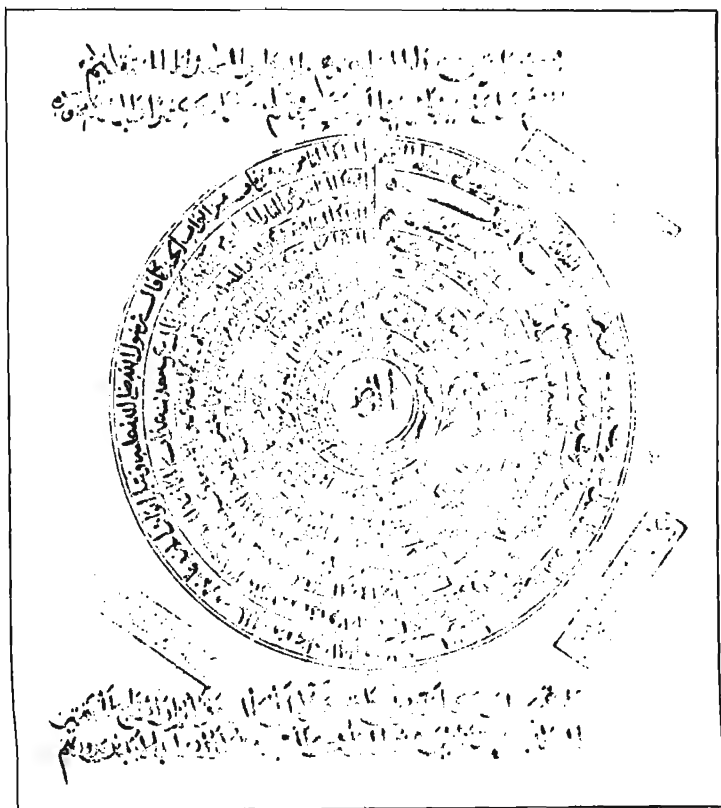


۲- تأویل اسماعیلیه از عرش

قال ابو تمام صاحب شجرة الدين: ان العرش العلم، وحاملوه النبي وعلى والحسن والحسين وعلى بن الحسين ومحمد وعلى وجعفر ومحمد واسماعيل بن جعفر. وهذا تأویل فاسد وانما معناه ماقال بعضی المفسرين انهم ثمانية اجزاء من سبعة اجزاء من الملائكة الكروبيين لا يعلم عددهم الا الله تعالى. [ورق ۲۸۰ پ]

۳- دوائر صراط المستقیم

نگارنده الفرق والتواریخ می‌نویسد که اسماعیلیه در قیاسات و تطبیقاتی که میان عالم اسفل و عالم اعلی می‌کنند به تأویلات حروفی عجیبی دست می‌یازند و گاهی از این گونه قیاسها خطوطی می‌کشند که نزد آنان به دوائر صراط المستقیم شهرت دارد. و با توجه به همین دوائر بسیاری از آیات معاد را تأویل می‌کنند و آن دوائر چنین است: (در صفحه بعد)



به هرگونه همچنان که یاد شد نگارنده کتاب مورد بحث تقریباً نیمی از کتاب الفرق والتواریخ را به بررسی و نقد و ردّ آراء اسماعیلیه اختصاص داده، وزان پس به تحقیق درباره فرقه هادیه مهدیه پرداخته و حدیث تفرقه را شرح کرده، آن چنان که فرقه هادیه را - که به قول او اهل سنت و جماعت اند - در نعیم مخلد دانسته است. خاتمه کتاب مذکور به نقد و بررسی فرق غیراسلامی، مانند: نسطوریه، یعقوبیه، ملکانیه (از فرق نصارا)، و فرقه های صابین، سامریه، و زردشتیه اختصاص دارد.

در ذیل خاتمه پس از بررسی آراء فرقه های غیراسلامی، از فلاسفه نام می برد و آنان را متأثر از آراء فرقه های غیراسلامی معرفی می کند و می گوید: فلاسفه به تأسی از عقاید ارباب نحله های نامسلمان، خداوند را جوهر و علّة العلل نامیده اند و به پیروی از آراء زردشتی از نور و ظلمت سخن گفته اند.

دلایلی که نگارنده الفرق والتواریخ در ردّ فلاسفه ارائه می دهد به وضوح می نماید که او از علوم عقلی بهره ای نداشته و حتّی «تهافت» های غزالی را در این خصوص نخوانده بوده و همان گونه که گفته شد بر اثر پسند های رسمی عباسیان - که بعضی از آنان خصم سرسخت علوم عقلی و عقل گرایی بودند - فلسفه را ردّ و فلاسفه را طرد کرده و آراء آنان را به آراء مذاهب غیراسلامی نسبت داده است.^۱



آمدیم به سخن اصلی که این کتاب را به حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی نسبت داده اند و همین نسبت در جلد هفتم فهرست کتب خطی کتابخانه آستان قدس رضوی (۱/۱۴۳) نیز تأیید و تکرار شده است.

یگانه نسخه ای که تاکنون از این کتاب می شناسیم نسخه ای است که به شماره (۷۸۳۲) در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی نگهداری می شود که به تاریخ ۶ ذیقعه از سال ۷۹۳ هجری به خط نسخ کتابت شده است، در ظهر ورق نخست این

۱. متأسفانه بیشترین رجال فرهنگی ما ناخودآگاه، متأثر از حاکمیت آراء اشعری بودند و از راه های گونه گون با عقل گرایی برخوردی خصمانه داشته اند. رک: ن. مایل هروی، اثری از سهرودی در ستیز با فلسفه که در همین دفتر عرضه شده است، و نیز به کتاب فلسفه زدایی، که امید است زودتر بچاپ برسد، و هم نیز به مقدمه بنده در رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه، تهران ۱۳۶۵.

نسخه همانند خط متن کتاب آمده است که «کتاب الفرق والتواريخ للشيخ الامام حجة الاسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالی الطوسی رضی الله عنه و عن الأئمة الصالحين...».

آنچه در این عبارت دست خوردگی دارد کلمه «الغزالی» است، ولی هیچ تردیدی نیست که این اثر از محمد غزالی صاحب احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت و دیگر آثار ارزنده و مفید نمی تواند باشد، زیرا در متن کتاب اشاراتی هست که این نسبت را مردود می نماید. یکی از صریحترین اشارت این است که مؤلف آنگاه که از سلسله خلافت عباسیان یاد می کند می نویسد که «... ثم ولی من بعده محمد المقتفی لأمر الله فی وقتنا هذا سنة اربعین و خمسمائة». آشکار است که غزالی که در ۵۰۵ هجری درگذشته نمی تواند در ۵۴۰ هجری سر از خاک بردار و این چنین کتابی بپردازد.

پس چرا و به چه دلیل این کتاب در نسخه موجود آن - که تقریباً از نسخه های کهن هم هست - از غزالی دانسته شده است؟

به پندار من بنده، چون محمد غزالی چندین کتاب در رد باطنیه و اباحتیان و فلاسفه و دیگر فرق نوشته است و کتاب فضایح الباطنیه او چونان تهافت الفلاسفه او از شهرت زیاد برخوردار بوده، و نیز چون نیمی از کتاب الفرق والتواريخ به رد اسماعیلیه اختصاص دارد، عده ای از کاتبان یا کتابشناسان از روی توهم، این کتاب را پس از سده هفتم از غزالی دانسته اند. نیز می توان گفت که در سده ششم محمد غزالی مشهور را همشهری بوده همنام و هم شهرت که اختلاف نام و لقب او با غزالی معروف فقط در «ال» کلمه «الغزالی» بوده است. و هم می توان گفت که مالک این نسخه از شهرت غزالی بهره برداری کرده و ظهر ورق نخست را به نام او آراسته است تا فروش نسخه را میسر گرداند و یا استفاده هایی دیگر را، که خدای متعال آگاه است و بس. اما باید دانست که نام درست این کتاب: الفرق المفرقة بین أهل الزيغ و الزندقة است از ابو محمد عثمان بن عبدالله بن الحسین عراقی، که سوای نسخه آستان قدس رضوی، نسخه های دیگری هم از آن در ترکیه و عراق موجود است.

ترجمه‌ای کهن از رسایل برادران روشن

اهمیت رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، و رواج آن در میان محققان جهان اسلام، امریست آشکار و پیدا^۱ و هرچند که نظر ابوسلیمان منطقی را که گفته است: نگارندگان رسائل مذکور «تعجب بسیار کشیده و فایده‌ای نبخشیده‌اند و رنجی عظیم تحمل کرده، بهره و منفعتی بخصول نرسانیده‌اند، حوالی سرچشمه گشته‌اند و پی به آب نبرده، تا خواهی ساز نواخته‌اند اما طریبی حاصل نشده^۲» مدقق و محقق بدانیم، درین که رسائل مزبور پس از تألیف و تبویب در جهان فرهنگ اسلامی از رواج چشمگیری برخوردار بوده است، نمی‌توان تردید کرد. ترجمه‌ها و تلخیص‌هایی مکرر که ازین رسایل به زبانهای عربی، اردو و ترکی، شده است از جهتی مؤید این رواج تواند بود. سوای ترجمه‌ها و گزیده‌هایی که از مجموعه رسایل اخوان الصفا به زبانهای مذکور شده، بیشتر فارسی‌زبانان، به آن رسایل توجه بسیار داشته‌اند، چندین بار به ترجمه مجموعه آن رسایل و گاه نیز برخی از رساله‌های آن پرداخته‌اند.

۱. اخوان الصفا: یاران و برادران روشن، یعنی جماعتی که از مقتضیات کدورت بشری رسته باشند و به اوصاف کمالات روحانی آراسته. (تهانوی: کشاف اصطلاحات فنون ۱/۱۰۰)؛ قیاس کنید این تعبیر را با تعبیری که اسدالله مبشری از اخوان الصفا بصورت «برادران خلوص و دوستان وفا» کرده است. در تاریخ فلسفه اسلامی کرین، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۸۳. نیز برای اطلاع از رسایل اخوان الصفا بنگرید به: هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری ۱۸۳-۱۸۷، گلدتسیهر: العقیده والشریعة فی الاسلام ۲۱۲ به بعد، حناالفاخوری - خلیل الجز: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۹۰ به بعد، نیز بنگرید به ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی، تهران ۱۳۵۶، ۲۹۶ به بعد.

۲. بنگرید به: قطعی؛ تاریخ الحکماء (ترجمه م)، به کوشش بهین دارائی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۱۹. نیز ر.ک: بیهقی؛ درة الاخبار و لمعة الانوار (= ترجمه تممة صوان الحکمة)، حیدرآباد، ۱۳۵۴، ص ۲۳، ۱۷.

چنانچه امیر حسینی غوری هروی (م ۷۱۸) رساله (انسان و حیوان) را ترجمه‌ای متصرفانه کرده و با اضافتی در کتاب طرب المجالس - قسم سیوم در فضیلت و شرف انسان بر جمیع حیوانات - خود گنجانیده و خود نیز گفته است: «درین معنی چند فصل بر نهج رسالت از رسایل کتاب اخوان الصفا که اهل حکمت جمع کرده‌اند در قلم آمد و بحث و مناظره جماعت حیوانات با قوم مردم بنوعی دیگر ترتیب یافت»^۱.

و محمد بن محمود بن محمد زنگی بخاری همان رساله را با افزودگیهایی از خود، پارسی کرده، و به نام «بستان العقول فی ترجمان المنقول» به غازان و سعدالدین محمد فرزند تاج‌الدین تقدیم داشته است. بنگرید به: فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۰۶۳/۲.

در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نسخه‌ای از ترجمه رسایل اخوان الصفاست که متن عربی را به‌همراه دارد و یا غیر از ترجمه کهن و قدیمست که در این گفتار شناسانیده خواهد شد^۲.

میرزا احمدوقار فرزند وصال شیرازی همان رساله را در روزگار ناصرالدین شاه قاجار پس از ۱۲۷۶ که سلطان مرادمیرزا هرات را از یاغیان بگرفته بود در سن ۶۰ تا ۷۰ سالگی ترجمه کرده و به نام «مرغزار» خوانده است با این سرآغاز: کتاب مرغزار، ترجمه رساله اخوان الصفا من مؤلفات الوقار^۳.

ملک الکتاب شیرازی در سده چهاردهم هجری، ضمن آنکه ترجمه رسایل اخوان الصفا را تحقیق و چاپ کرده است، در چاپ دوم ترجمه مزبور رساله (انسان و حیوان) از رسایل اخوان الصفا را که در متن مترجم مزبور ترجمه نشده بوده پارسی کرده و به کتاب افزوده است^۴.

۱. بنگرید به: امیرحسین غوری هروی؛ طرب المجالس، به اهتمام سید علیرضا مجتهدزاده، مشهد ۱۳۵۲، ص ۶۶.

۲. مراد نسخه شماره ۱۱۱۳ آن کتابخانه است. بنگرید به: دانش‌پژوه، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۲۳۳۷/۶.

۳. أيضاً همان کتاب ۳۰۱۰/۱۳ و ۴۲/۱۶، نیز ر.ک: احمد منزوی؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۸۴۵.

۴. این کتاب به سال ۱۳۰۱ و نیز در ۱۳۰۴ در کلکته چاپ شده است. ر.ک: مشار، فهرست

محقق دانشمند آقای علی اصغر حلبی نیز ترجمه‌ای مختصر و برگزیده از رسایل اخوان الصفا به فارسی عرضه کرده است.^۱

اما پیش ازین ترجمه‌ها از رسایل اخوان الصفا ترجمه‌ای کهن از آن رسایل به زبان فارسی دردست است به نام مجمل‌الحکمة از ترجمانی ناشناخته که رسایل یاران روشن را با حذف مطالب مکرر^۲ و افزودن مطالبی دیگر با توجه به شیوه زیر ترجمه کرده است.

۱ - سوای حذف مطالب تکراری، مترجم، رساله انسان و حیوان را ترجمه نکرده است.

۲ - بعضی از مطالب را مترجم به ترجمه‌اش افزوده است. این مطالب بیشتر در زمینه فلسفه و نکاتی دقیق در علم طبیعی است. و این نکته می‌نماید که مترجم بایستی از آگاهان و دانشمندان عصر خود بوده باشد.

۳ - ترجمان در رساله مربوط به موسیقی از کتابی به نام «الادوار» بهره برده است بنگرید به پس ازین.

۴ - در رساله «حدود» مترجم سوای توجه به رسایل اخوان الصفا، از رساله حدود و کتاب اشارات و تنبیهات ابوعلی سینا و نقاوة الحکمة خواجه حسن بن جریر سپاهانی و از نوشته‌های عبدالله بن جبرئیل بن بختیشوع طبیب نیز استفاده برده است.

و اما اینکه مترجم این ترجمه کیست و در چه زمانی به آن پرداخته است، نکته‌ایست قابل توجه؛ بخصوص که در پاره‌ای از کتابشاسیها و فهرستهای نسخ خطی^۳، و نگاشته‌های محققان معاصر مانند تاریخ ادبیات در ایران از آقای ذبیح‌الله

→ کتابهای چاپی. نیز بنگرید به: دانش‌پژوه؛ اطلاعاتی درباره رسایل اخوان الصفا، کتابدای ۳۴۲-۳۱۷/۹.

۱. ترجمه‌گزیده رسائل اخوان الصفا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.

۲. تکرار مطالب در رسایل اخوان الصفا بسیار زیاد است. علت آن نیز - همچنانکه گفته‌اند - آنست که هریک از رسایل مزبور توسط یک تن از اخوان نوشته شده، و بی‌هیچگونه عمدی، مطالبی در رسایل مزبور تکرار شده است.

۳. از آن جمله بنگرید به: فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۲۳۳۷/۶، فهرست مجلس

صفا و تاریخ علوم عقلی همو و تاریخ ادبی براون، بصورت‌های گوناگون متناقض و بدور از صواب عنوان شده است.

گفتنی است که این ترجمه پس از نیمه اول سده هشتم به وسیله کتاب و نسخه‌نگاران به خطا معرفی شده است چنانچه در نسخه شماره (۲۰۹۷) کتابخانه مجلس، کاتب، آن را از احمد بن اسماعیل معروف به ابن نارچی دانسته^۱ و در ترقیمه نسخه فرهنگستان تفلیس از سده ۱۱ کاتب ترجمه مزبور را به مولانا محمد بن الحسن الطوسی نسبت داده است^۲. نیز در یک نسخه دیگر از سده ۱۱-۱۲، ترجمه مزبور را به سراج‌الدین محمود ارموی صاحب لطایف الحکمة نسبت داده‌اند^۳، بغیر از نسخه‌های مذکور، در جمیع نسخ متأخر ترجمه مورد نظر را به نام ترجمانی ناشناخته از نیمه دوم سده هشتم هجری خوانده‌اند که به روزگار سید بهاء‌الدین سیف‌الملوک، شجاع‌الملک و شمس‌الخواص (!) تیمور گورکان (۷۷۱-۸۰۷) رسایل اخوان الصفا را تلخیص و ترجمه کرده است^۴.

این پراکندگی و تشتت در خصوص انتساب ترجمه مورد بحث، در محدوده ترقیمه‌های نسخ خطی و نیز در حدود برخی از فهرستها محدود نمانده و به برخی از نگاشته‌های علمی و محققانه روزگار ما نیز راه یافته است. از مهمترین این‌گونه نوشته‌ها، که در مراکز آموزشی، بعنوان کتب درسی مورد توجه می‌باشد، آثار استوار آقای ذبیح‌الله صفا است بطوریکه در سه اثر مشهور ایشان، این کتاب به اشکال مختلف کتابشناسی شده، و در هیچ مورد آن‌چنان که سزاوار این کهنه کتاب می‌باشد نسخه‌شناسی و کتابشناسی نشده است. چنانچه در «مختصری در تاریخ تحول نظم و نثر پارسی»^۵ می‌خوانیم: «در اینجا بی‌مناسبت نیست که ذکری از یکی از ترجمه‌های رسایل اخوان الصفا به نثر فارسی که در همین عهد از تلخیص عربی آن موسوم به

➡ ۸۵/۶ و ... گفتنی است که ذریعه آقابزرگ ۵۰/۲۰ و فهرست نسخه‌های خطی فارسی منزوی درین مورد مستثناست؛ زیرا مؤلفان دانشمند به نسخه‌های کهن و یادداشت مرحوم قزوینی توجه داشته‌اند.
۱. بنگرید به: فهرست مجلس ۸۵/۶.

۲. بنگرید به: دانش‌پژوه؛ نسخه‌های خطی ۱۷۹/۸ ش ۵۴.

۳. بنگرید به: همو؛ فهرست کتابخانه دانشگاه تهران ۲۴۴۵.

۴. بنگرید به: براون؛ تاریخ ادبی ایران، جلد سوم، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۵۲.

۵. چاپ چهارم، مرکز دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۳، ص ۸۹.

مجمل الحکمة صورت گرفته است به میان آید. این کتاب که نسخی از آن موجود است در عهد سلطنت تیمور به فارسی روانی درآمده و از جمله بهترین تلخیصهای رسایل اخوان الصفاست».

و در اثر ارزشمند - تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی^۱ می‌خوانیم: «از رسائل اخوان الصفا نسخ متعدد باقی است و تلخیص‌هایی از آن صورت گرفته است از آن جمله خلاصه‌یی بفارسی است که نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس موجود است، و تلخیص دیگری از آن به تازی تهیه شده است در ریاضیات و منطقیات و طبیعیات و الهیات به نام مجمل الحکمة که ترجمه فارسی آن در بعضی کتابخانه‌ها موجود است... و ترجمه تمام این رسایل به زبان فارسی در سال ۱۳۰۱ هجری در بمبئی چاپ شده است».

در عبارات مذکور آقای صفا چنین پنداشته‌اند که:

۱ - کسی از رسایل اخوان الصفا گزیده‌ای ترتیب داده به نام «مجل الحکمة» که در سده هشتم و نهم مترجمی آن را فارسی کرده است. این تصوّر مقرون به صواب نیست؛ زیرا اسناد و مأخذ موجود می‌نمایانند که همان که گزیده مزبور را ترتیب داده، همزمان با گزینشش آن را پارسی کرده است. به عبارت دیگر گزیده‌ای از رسایل اخوان الصفا به نام مجمل الحکمة نداریم، بلکه همین گزیده مترجم است معروف به مجمل الحکمة، چنانکه حاجی خلیفه می‌نویسد: «مجل الحکمة - فارسی فی الحکمة فی الریاضیات والمنطقیات والطبیعیات والالهیات واکثره رموز انتخابه رجل من الخراسانین بحذف الحشو وایضاح الرمز من رسائل اخوان الصفا، و نقله بعضهم من الفارسی الی الدری (?)»^۲.

۲ - این که پیش از این ترجمه، ترجمه‌ای دیگر نیز از رسایل اخوان الصفا به زبان فارسی شده بوده است، این نظر آقای صفا بر اثر دیباچه نسخه‌های تصریف شده مجمل الحکمة است که در آینده به آن توجه خواهیم داد. چنانچه در دیباچه نسخ نامعتبر مجمل الحکمة می‌خوانیم: «ما یک دو جای دیدیم که این کتاب را به فارسی

۱. طبع تهران ۱۳۵۶، ص ۳۰۱.

۲. کشف الظنون ۱۶۰۴/۲، گویا «دری» درست نیست و ظاهراً باید ترجمه‌ای ترکی از همین مجمل الحکمة باشد.

نقل کرده‌اند و همچنین مرموز گذاشته، و این ضعیف را فرمودند که این کتاب را به فارسی درې نقل کنند و هرچه حشو است از وی دور کنند^۱.

در این که آیا پیش از مجمل الحکمة ترجمه‌ای دیگر نیز از رسایل اخوان الصفا به فارسی شده است، مأخذ و منابع معتبر، وجود چنین ترجمه‌ای را نشان نمی‌دهند. نسخه شماره (۱۱۱۳) کتابخانه مرکزی، که همراه با متن عربی است گویا ترجمه‌ای دیگرست، اما ظاهراً ترجمه‌ایست ساخته و پرداخته پس از سده هشتم هجری، زیرا تا آنجا که آثار مترجم فارسی از عربی، تا اواخر نیمه دوم از سده هشتم می‌نمایانند، پیشینیان در کارهای ترجمه‌ای، هرگز به نقل متن اصلی نپرداخته‌اند، البته در شرح آثار پیش از خود، متن را نیز آورده‌اند و نیز در ترجمه‌هایی که از قرآن مجید کرده‌اند اصل متن را نقل کرده‌اند و لکن در ترجمه محض، هرگز به ذکر عبارات متن توجه نداشته‌اند، و این شیوه آوردن متن در کنار متن مترجم پس از نیمه دوم از سده هشتم در میان مترجمان رواج یافته است که اصل متن را همراه با ترجمه بیاورند، که البته درین دوره نیز، مترجم، بقصد ترجمه عمل نکرده بلکه مقصود او شرح بوده، و به ترجمه نیز پرداخته است.

از سوی دیگر عبارات دیباچه در نسخه‌های نامعتبر در خصوص ترجمه رسایل اخوان الصفا و اینکه آیا پیش ازین ترجمه نیز ترجمه‌ای بوده است مخدوش و دست‌خورده بنظر می‌رسد، درحالی که دیباچه نسخ کهن دقیقاً نشان می‌دهد که این ترجمه نخستین و کهن‌ترین ترجمه رسایل یاران روشن است. بنگرید به پس ازین. باری تا آنجا که منابع و مدارک موجود می‌نمایانند تا آنجا که نگارنده این سطور اطلاع دارد کهن‌ترین ترجمه از رسایل اخوان الصفا به زبان فارسی، همین مجمل الحکمة است و همه نسخ موجود با ساختمانی که پیش ازین وصف شده نیز همین ترجمه است با این مشخصه‌ها که :

- (۱) - سه نسخه کهن ازین ترجمه موجود است که کهن بودن آن را اثبات می‌کنند و ما در پایان این گفتار از آنها یاد می‌کنیم.
- (۲) - سه نسخه دیگر داریم که در ترقیمه‌های آنها، ترجمه مورد نظر را به ارموی و طوسی و ابن نارچی نسبت داده‌اند. بنگرید به پیش ازین.

(۳) - دهها نسخه دیگر ازین ترجمه داریم که ترجمه را به ترجمانی از روزگار امیر تیمور گورکان (۷۷۱-۸۰۷) می‌رسانند که نادرست است؛ زیرا جمیع این نسخه‌ها همان زبان و ساختمانی را دارند که سه نسخه معتبر و مربوط به ترجمه کهن مجمل‌الحکمة. آنچه از نسخه‌های متأخر که ترجمه را به نیمه دوم از سده هشتم می‌رسانند در معرض تصرف و شاید دستبرد علمی قرار گرفته و عقده ناآشنایی متأخران و معاصران را نسبت به این ترجمه کور و کورتر گردانیده موارد زیر است:

در دیباچه نسخه‌های متأخر از مخدوم مترجم بصورت «سید بهاء‌الدین، سیف‌الملوک، شجاع‌الملک، شمس‌الخواص، تیمور گورکان» یاد شده است درحالی که در نسخ کهن یعنی نسخه‌های سده هفتم و نیز برخی از نسخه‌های معتبر سده هشتم چنین نامی در دیباچه نیامده است. در این که آیا مراد از تیمور مذکور در دیباچه نسخ متأخر مجمل‌الحکمة همان تیمور گورکان (م ۸۰۷) باشد، علامه قزوینی نوشته است که: «این کتاب (= مجمل‌الحکمة) به اسم کسی دیگری بوده است با القاب مذکوره، و اسمش هم شاید تیمور بوده است ولی نساخ متأخر بمناسبت تیمور کلمه گرگان را نیز سهواً و اشتباهاً و جهلاً، نه تقلباً و تذهیباً و تدلیساً و غشاً بر آن افزوده‌اند... زیرا که اگر کسی می‌خواست تقلباً این کتاب را به نام امیر تیمور گورکان بنماید و بنایش بر این غش و تدلیس قرار می‌گرفت چرا این القاب عجیب و غریب را که نه در عصر تیمور و نه بعد از او ابداً هیچ کس از معاصرین یا متأخرین العصر از او مطلقاً آنها را در حق او استعمال نکرده‌اند، استعمال می‌کرد طبیعی و منطقی این بود که همان القاب معموله‌ای که امیر تیمور در عصر خود بدان معروف بوده است بر اسم او اضافه نماید نه سید بهاء‌الدین و شجاع‌الملک و سیف‌الملک و شمس‌الخواص»^۱.

نگارنده این سطور با تردید بیشتر بر دیباچه نسخه‌های متأخر نظر انداخته‌ام و می‌پندارم که این ترجمه از رسایل اخوان الصفا در نیمه دوم از سده هشتم بوسیله کسی دیگر - غیر از مترجم اصلی آن دستکاری شده و قسمتهائی از دیباچه آن کاملاً مخدوش گردیده، و متصرف درین دستبرد علمی دقیقاً دیباچه را با افزودن نام تیمور و کلماتی دیگر بگونه‌ای دیگرگون نموده، که بتواند بر نسخه تصرف کرده خود، نام

۱. قزوینی: یادداشتها، بکوشش ابرج افشار ۵۰/۷.

ترجمه‌ای دیگر و خالی از حشو و زواید بگذارد، و ترجمه پیشین را بدور از تنقیح و همراه با حشو و زواید بنمایاند.

بنابراین در دیباچه نسخه متأخر مجمل الحکمة در دو مورد تصرف شده است نه در یک مورد، آن چنانکه گفته‌اند. مورد اول آنست که اسم تیمور را با کلمه گورکان، با القابی نامربوط که معلوم نیست که آیا در متن مترجم اصلی بوده است یا نه - به دیباچه افزوده است، که نشان دهد که پیش از او نیز این کتاب ترجمه شده بوده اما با حشو و زواید و او ترجمه‌ای پرداخته است منقح و بدور از حشو و زواید. به عبارت دیگر تصرف‌کننده مدعی شده است که مجمل الحکمة در اصل عربی بوده و پیش از او یکبار با همه زوایدش فارسی گردیده است و بار دیگر به اهتمام او دقیق‌تر ترجمه شده؛ درحالیکه این ادعای متصرف از یکسو بخلاف نکته‌ایست که حاجی خلیفه^۱ در خصوص این کتاب گفته است و نسخ کهن نیز نشان می‌دهد که مترجم از رسایل اخوان الصفا مطالبی را گزین و فارسی کرده است به نام مجمل الحکمة، و از دیگر سو مغایر و بلکه نقیض نص دیباچه نسخه معتبر و کهن آنست. برای محقق نمودن این نکته خواننده ارجمند را به دیباچه مترجم اصلی و دیباچه تصرف شده توجه می‌دهیم:

(۱) - دیباچه مترجم اصلی براساس نسخه پُرچ (شماره ۹۱)

«پس چنان افتاد که^۲ این ضعیف این کتاب را (= رسائل اخوان الصفا) باز^۳ پارسی دری نقل کند و هرچه حشو است از او دور کند و هرچه مرموز است، آشکار کند».

(۲) - دیباچه تصرف شده نسخه متأخر:

«و کتاب مجمل الحکمة مجموع است، ولیکن همچنین مرموز است و در آن حشو بسیار است و بسیار مکرر است و ما یک دو جای دیدیم که این کتاب را پارسی نقل کرده‌اند و همچنان مرموز گذاشته، و این ضعیف را فرمودند که این کتاب را به

۱. بنگرید به: همین گفتار، پیش ازین.

۲. علامه قزوینی کلمه «فرمان» را چنین افزوده‌اند: «پس چنان [فرمان] افتاد». یادداشتها ۴۹/۷.

ظاهرأ «چنان افتاد» بمعنای لازم آمد، سزاوار شد، درخور آمد، بکار رفته است. چنانکه سعدی در بسیاری از مواضع گلستان «بفتادن» را بهمین معنی بکار برده است.

۳. باز = با کسرۀ اضافه در آخر، یعنی به، با.

فارسی دری نقل کند و هرچه حشو است از وی دور کند».

بهرحال پس از آنکه نسخه‌ای متأخر ازین ترجمه - که در ترقیمه آن سراج‌الدین محمود ارموی (۵۹۴-۶۸۲) بعنوان مترجم یاد شده است^۱ شناسانیده شد، آقای صفا آن ترجمه را از همین ارموی دانست و نوشت که: «از سراج‌الدین اثر مهم دیگری به پارسی داریم به نام مجمل‌الحکمة که نسخی از آن دردست است. این کتاب پرارزش که شایسته طبع و توزیع است ترجمه‌یی همراه با تلخیص است از رسایل اخوان الصفا... و شیوه تحریر مترجم درین کتاب همانست که در لطایف الحکمة دیده‌ایم»^۲.

این نظر آقای صفا نیز همانند حدس گذشته، با منابع و مآخذ موجود مغایر است؛ زیرا از یکسو مسلم است که این کتاب توسط مردی از خراسان‌گزین و فارسی شده^۳ و از نثر کهن مجمل‌الحکمة که قرین سبک خراسانی است نیز این نکته پیدا و آشکار می‌شود؛ و از دیگر سو، اولاً ارموی، خراسانی نبوده و مشرب و پسندهای ذهنی او با پسندهای اخوان الصفا سازگار نیست و علاوه بر آن با آنکه نثر لطایف الحکمة^۴ نثریست روان و شیوا، ولی گونه فارسی آن کتاب با گونه فارسی مجمل‌الحکمة نمی‌خواند. اما علت این انتساب به گمان نگارنده دراینست که در رساله موسیقی آن کتاب، مترجم از رساله‌ای در موسیقی به نام «الادوار» یاد کرده است و نمی‌دانم که آیا این رساله از مؤلفات مترجم است یا نه، ولی نباید کتاب الادوار عبدالمؤمن بن یوسف بن فاخر معروف به صفی‌الدین ارموی (حدود ۶۱۳-۶۹۳) باشد^۵، هرچند که کاتب گویا با توجه بهمین اشاره، مجمل‌الحکمة را به ارموی، آنهم نه صفی‌الدین، بلکه سراج‌الدین نسبت داده باشد، والله اعلم، فتأمل.

۱. دانش‌پژوه: فهرست کتابخانه مرکزی ۲۴۴۵. چنین است ترقیمه نسخه مزبور: «ترجمه اخوان الصفا و خلان الوفا بترجمة علامه علماء الاسلام، سلطان القضاة والحکام و کمل علوم الاولین والآخرین سراج الملة والدين الارموی».

۲. تاریخ ادبیات در ایران ۱۲۲۱/۳.

۳. کشف الظنون، بنگرید به پیش‌ازین، در همین گفتار.

۴. برای نثر و سبک نویسنده ارموی در لطائف الحکمة، بنگرید به: غلامحسین یوسفی؛ مقدمه همان کتاب، تهران ۱۳۵۱، صفحه سی و یک به بعد.

۵. در صورتیکه روزی اثبات شود که مجمل‌الحکمة را صفی‌الدین ارموی ساخته است، باید تاریخ نسخه برج (شماره ۹۱) را که ۶۰۸ نوشته‌اند، بی‌اعتبار دانست.

باری، پس مجمل‌الحکمة از کیست و در چه زمانی ساخته شده است؟ پاسخ به این دو سؤال هرچند که بر مبنای مآخذ تاریخی دشوار می‌نماید ولیکن براساس گونه‌ی نثر فارسی کتاب مورد نظر و نیز با توجه به نسخ معتبر و کهن آن تا حدی مقدور است و ممکن.

نثر مجمل‌الحکمة نثریست با خصوصیات و ویژگیهای کهن شبیه با نگاشته‌های خراسانیان؛ عبارات بسیار کوتاه، ساده و استوار است، تکرار افعال بسیط و مرکب در آن بکرات آمده، افعال پیشوندی در سرتاسر کتاب دیده می‌شود، ویژگی گونه‌ای در ساختمان عبارات مشهود است و پاره‌ای از واژه‌های لهجه‌ای نیز در آن هست. و بهمین دلیل است که مرحوم بهار در سبک‌شناسی آنگاه که از ویژگیهای نثر سده‌ی هشتم و نهم سخن می‌گوید، مجمل‌الحکمة را از جمله کتابهای برمی‌شمارد که با سبک و شیوه قدیم، همانند شیوه نگارشهای باباافضل کاشانی و خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی برمی‌گیرد.^۱

و اما نسخه‌های خطی مجمل‌الحکمة بسیار زیاد است و متعدد. نسخی که پس از نیمه‌ی اول سده‌ی هشتم کتابت شده‌اند، شاید بعضی از آنها خالی از اعتبار نباشد ولیکن بیشترین این نسخه‌ها از اعتبار ساقط‌اند، اما نسخ کهن این کتاب عبارتند از:

(۱) نسخه برلین، مورخ ۸ صفر سنه ۶۰۸. (برج شماره ۹۱)^۲.

(۲) نسخه پاریس که بقول مرحوم قزوینی خیلی قدیمی است و اسم تیمور را در دیباچه ندارد.^۳

(۳) نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی (شماره ۱۱۲) که همراه با سیزده رساله دیگر در یک مجموعه کتابت شده، و رساله‌های پیش از مجمل‌الحکمة تاریخ (۶۶۷) را دارد.^۴

(۴) نسخه شماره ۵ کتابخانه عزت بیک قویون، که با نسخ کهن نوشته شده است.^۵

۱. بنگرید به: سبک‌شناسی ۲۱۷/۳. ۲. قزوینی: یادداشتها ۴۹/۷.

۳. أيضاً ۵۱/۷.

۴. بنگرید به: احمد منزوی؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج ۱، ص ۶۸۳-۶۸۵.

۵. بنگرید به: احمد منزوی؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی ج ۱، ص ۶۸۳-۶۸۵.

با توجه به سبک نگارش کتاب و با توجه به تاریخ نسخه برلین که در ۸ صفر سال ۶۰۸ نوشته شده است، و با توجه به سخن حاجی خلیفه که *مجمل الحکمة* تلخیص و ترجمه رسایل اخوان الصفاست. از دانشمندی خراسانی؛ محقق است اگر گفته شود که این کتاب ارزنده فارسی شاید بین سالهای ۵۹۰ تا ۶۰۸ پرداخته شده است و اگر نسخه برلین و تاریخ کتابت آن تحقیقاً و تدقیقاً بررسی نشده باشد، باز هم پذیرفتنی است اگر گفته شود که *مجمل الحکمة* در نیمه اول و یا اوایل نیمه دوم از سده هفتم ساخته شده، نه در نیمه دوم از سده هشتم.

شرفنامه شاهی

در میان میکروفیل‌هایی که دانشمند روان‌شاد آقای دکتر احمد علی رجائی از روسیه شوروی به ایران آورده‌اند، و اکنون در کتابخانه آستان قدس نگهداری می‌شود، به فیلمی برخوردیم که از روی نسخه موجود شرفنامه شاهی در کتابخانه آکادمی علوم لنین‌گرا در فیلمبرداری شده است.

شرفنامه شاهی، که به عبدالله‌نامه نیز مشهور است، تاریخی است عصری در واقعات و غزوات عبدالله ازبک، و حاوی دقایقی در زمینه اوضاع اجتماعی و فرهنگی و عمرانی و کشاورزی بخارا و توابع آن شهر، و مبین آرا و عقاید فرقه نقشبندیه و ترجمه احوال برخی از مشایخ آن سلسله، و رباطها و کاروانسراها و پلها و قنات‌ها و کاریزهای موجود در عصر مؤلف.



عبدالله‌نامه از مؤلفات حافظ تنیش (= تانیش) بن میرمحمدالبخاری از مورخان و شاعران نیمه دوم سده دهم هجریست. ترجمه حال او را در جایی ندیدیم و از عبدالله‌نامه نیز اطلاعات دقیقی درباره چونی و چندی حیات وی بدست نمی‌آید، اما شرفنامه شاهی که مشتمل بر وقایع تاریخی دوره عبدالله ازبک است تا وقایع پایان سال ۹۹۶ را دربردارد.

آنچنان که از مقدمه کتاب برمی‌آید، مؤلف کتاب مزبور را در سالهای پختگی بعد از تحصیل «علوم دینی» و «معارف حقیقه» ساخته و پرداخته است، و این نکته می‌نماید که ظاهراً حافظ تانیش بخاری تا اواسط و یا اواخر دهه دوم از سده یازدهم هجری زیسته بوده است. وی عبدالله‌نامه را به نام ابوالغازی عبدالله‌خان ازبک مصدر کرده، و هم بدو تقدیم داشته است. این عبدالله‌خان ازبک یازدهمین پادشاه از سلسله شیبانی است، پسر اسکندر خان بن جانی‌بیک بن خواجه محمد بن

ابوالخیرخان. وی معروف‌ترین و نام‌آورترین پادشاه سلسلهٔ مزبور بشمار می‌رود، و در ۹۴۰ ه. ق. در «آفرین‌کنت» در ناحیه‌ای به نام «کال» که در نزدیکی رود زرافشان است، ولادت یافت، بعد از شکست خوردن پدر به میمنه رفت، و بعد از مرگ نوروز احمدخان سرکردهٔ ازبکان که در ۹۵۹ تاشکند را تصرف کرده بود، بدانجا هجوم برد، و در ۹۹۱ فرغانه را متصرف شد، و عاقبت در ۱۴ رجب ۱۰۰۶ ه. ق. حین لشکرکشی در شهر سمرقند درگذشت. (تاریخ نظم و نثر در ایران ج ۱، ص ۴۸۷). همچنانکه مذکور شد حافظ بخاری نه تنها مورخ باذوقی بوده، بل طبع شعرسرایی نیز داشته، و در قالبهای مثنوی و قصیده و مسمط و رباعی اشعاری سروده تاریخی، و به مناسبت‌هایی برخی از آن اشعار را در عبدالله‌نامه گنجانده است. نیز مؤلف در جنگها و مصاف‌های عبدالله ازبک در رکاب وی بوده، و برخی از کارزارهای او را بوسیلهٔ قصیده‌ای وصف کرده، و آن قصیده را نیز در دامن همان کارزار آورده است. مثلاً در «واقعهٔ فوت حضرت عزیزان» (ورق ۲۲۲) این قصیده را آورده است:



قصیده

بحمدالله که باز از فتنه عالم درامان آمد
مظفر بر سپاه خصم، خاقان زمان آمد
سپهر عز و تمکین‌خان کیوان قدر عبدالله
که بر بام فلک مریخ او را پاسبان آمد
سوار عرصهٔ هیجا که روز رزم و کین او را
فلک شد توسن قوس قزح بر وی عنان آمد
سرافرازی که چون در جلوه شد یکران فتح او
پر طابوس را نعل سمند او نشان آمد
سمند او که آمد توسن چرخ قطاس او
عنان هر ابلق گردون بشکل کهکشان آمد
از این خورشید را خصم سیه‌دل در هزیمت شد
گریزان آنچنان کز شعلهٔ آتش دخان آمد

غرورى [را] كه بر سر داشت افكندش بتيغ از پا
 چها از تيغ قهرش بر سرگردنكشان آمد
 جهان از فتنه خالى شد كه پردل بود بسيارى
 سبك برداشت دشمن را كه چون كوه گران آمد
 خدنگ كيش او شد از پسى آزار بدكيشان
 از آن او را شهاب و ماه نو تيروكمان آمد
 در آهن لشكرش يكرو صافى دل چو آئينه
 كه تيغ آبدار او چو برق آتشفشان آمد
 خدنگ پردلان را آبله شد پاى از پيكان
 ز بس كز هر طرف بر جانب اعدا روان آمد
 سپهر پر كواكب در نظر آمد دليران را
 ز بس پيكان كه ظاهر بر سپرهای يلان آمد
 زره در بر جفاجويان وان در عرصه و ميدان
 روان در سبزه از هر سو مگر آب روان آمد
 جهان از شعله روشن شد كه روز رزم از هر سو
 چو نخل وادى ايمن تفك آتشفشان آمد
 برآمد بر فلک ماه و علم پهلوى يكدیگر
 بشکل کنگره گرد حصار آسمان آمد
 بروز رزم سر زد از فلک پهلوى هم نيزه
 از او تا فتنه آمد بر زمين چون نردبان آمد
 بسان مار كوجاى وطن سوراخ خود سازد
 درون حلقه چشم زره ميل سنان آمد
 سنان چون دادخواهان بر زمين افتاد از خوارى
 علم را پيرهن شد چاك بر تن لاله سان آمد
 براى ماتم افتادگان در عرصه هيچا
 بصد دیده زره چون چشم عاشق خونفشان آمد
 سیه پوشیده تيغ و توق موى خود گشاد از هم
 سپرچين در جبين افكند و ناى افغان كنان آمد

یلان را در بدن صد رخنه از شمشیر بران شد
 از آنجا بس که جان دزدید، اجل آخر بجان آمد
 گریزان شد دگربار از سپاه حضرت خانی
 مخالف گرچه با خیل و سپاه بیکران آمد
 چو ظالم بود با ما از پی سال شکست او
 خرد با جای ظالم گفت تاریخش همان آمد
 فلک را باز دوران نشاط و خرمی نوشد
 جهان را از قدومش مژده امن و امان آمد
 عروس ملک را از بهر او مشاطه شد دوران
 که از مرآت تیغش صورت نصرت عیان آمد
 مسلم بنده و آزاد دارندش بسرداری
 خط بیعت به او از خطه هندوستان آمد
 بغور آن ز عمق فکر کس مدخل نمی‌یابد
 که دریای محیط او جلال بیکران آمد
 قبائی کز بقا خیاط قدرت دوخت بر قدم
 بدوش قدر او تا دامن آخر زمان آمد
 بعهد او بود عاجز عقاب از صید عصفوری
 قوی آمو برگشت و غضنفر ناتوان آمد
 به ضبط عهد عدل دولتش گرگ ستم‌پیشه
 نگهبان رمه در رفتن خواب شبان آمد
 بآب چشم خود رشج لبن شست از لبان او
 اسد زینسان بمهدش با غزاله مهربان آمد
 چو نخلی هر زبان را ختم کردم بر دعای او
 که ذات عالیش در مرز دولت مرزبان [آمد]
 الهی ذاتش آسیبی نبیند از خزان هرگز
 که خرم از بهار عدل او باغ جهان آمد
 باری حافظ بخاری انگیزه تألیف عبدالله‌نامه را چنین یادآور می‌شود: «نموده
 می‌شود که منزوی زاویه خاکساری و بی‌اعتباری حافظ تنیش میرمحمد البخاری را

با وجود تعب طلب و جد کسب علم و ادب در اثنای تحصیل علوم دینی و تکمیل معارف یقینیه در ربیعان جوانی و عنفوان زندگانی همواره صورت این معنی بر لوح اندیشه چهره می‌گشود، و پیوسته بر صفحه بال و صفحه خیال مضمون این مقال نقش می‌فرمود که در فن تاریخ کتابی انشا سازد، و در آن صنعت بدیع آیین در غایت تکلف و تزیین گوهر سخن پردازد، اما بواسطه آنکه دور گردون دون و چرخ سپهر بوقلمون بعلت طبیعت واژگون اقتضای سرگشتگی می‌نمود، و آن معنی در حجاب استتار مانده بود... بهیچ وجه پرده از رخ نمی‌گشود از هر طرف باد مخالف می‌وزید، و از هر گوشه گرد فتنه به آسمان می‌رسید هر روز آتش جگرسوز اشتعال می‌یافت، و هر زمان طوفان بلا بالا می‌گرفت... خلائق در مزایق حیران، و رعایا در زوایا سرگردان، عاقبت خاص و عام از غایت ضعف و شکستگی تمام روی عجز و نیاز بدرگاه پادشاه بنده نواز نهادند... و ابوالغازی عبدالله بهادرخان مملکت ماوراءالنهر مفتوح و مسخر ساخت... و در این ولا که عالمیان بمیان عدل و احسان... آسودند... فقیر حقیر که سنین عمر او سته سته و ثلاثین است با شمشه اندیشه آن کتاب جلوه آغاز کرد... و مؤلفی مشتمل بولادت باسعادت و تاریخ بعضی از واقعات آن حضرت مرتب ساخت و فتوحات متواتر که از مبداء عهده باز روی داده بود... بتفصیل و اجمال باز نمود.

اسم و سال تألیف عبدالله‌نامه را مؤلف بوسیله قطعه‌ی آشکار کرده، بطوریکه کتاب را «شرفنامه شاهی» و سال پایان پذیرفتن تألیفش را ۹۹۲ ه. ق. آورده است. و آن قطعه چنین است:

این شرفنامه کش از غایت تشریف قبول شرف از نام شهنشاه فلک قدر فزود چه عجب کز پی تاریخ تمام و نامش خامه تحریر «شرفنامه شاهی» فرمود حافظ بخاری کتابش را به یک مقدمه و دو مقاله و خاتمه‌ی بخش کرده است، باینقرار:

مقدمه: در ذکر نسب آبا و اجداد عبدالله بهادرخان از یک از زمان حضرت نوح نبی تا پیغامبر اسلام و تا ایام والد سکندر فرجام وی، مشتمل بر بیان ارادت و نسبت شهریارى بمقرب حضرت باری ندیم بزم آفریدگاری خواجه محمد اسلام المشهور به حضرت خواجه جویباری.

مقاله اول: مشتمل است بر کیفیت ولادت و زمان ظهور دولت عبدالله از یک تا

ایام جلوس وی بر سریر قدرت و تزیین خطبه و سکه به نام وی. مقاله دوم: مشتمل است بر کیفیت جلوس عبدالله ازبک و رزم‌ها و بزم‌های وی. خاتمه: در ذکر نصایح عبدالله ازبک و احوال مشایخ طریقت و علمای شریعت و فضایل عهد و شعرای روزگار و امرا و صدور و اصناف خیرات است و ذکر عمارات و بناها اعم از مدارس و مساجد و خوانق و معابدی که در ایام عبدالله ازبک بنا شده است.

تا آنجا که من بنده جستهم از عبدالله نامه یک نسخه مخطوط در کتابخانه کادیمی علوم لنین‌گراد بشماره (۵۵۶) موجود است که فیلم آن در کتابخانه آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود. این نسخه بخط نستعلیق و گاه شکسته ۲۱ سطری کتابت شده، و داری ۴۴۰ برگ می‌باشد.

جنگِ سرگردان

همچنان که امروز کتابهای چاپی در هر زبانی، ازین سوی جهان، به آن سوی جهان، و ازین کشور به آن کشور در رفت و آمداند، و به نامهای مختلف چون همکاریهای فرهنگی و تبادلہ‌های علمی، کتابی از شرق به غرب می‌رود، و یا بعکس از غرب به شرق می‌آید؛ در گذشته نیز اینگونه آمد و شد در زمینهٔ نسخه‌های خطی رواج داشته، و چنین پیوندهای فرهنگی معمول بوده است. چنانچه صدها نسخهٔ خطی را مثلاً در کتابخانه‌های ترکیه می‌توان سراغ گرفت که در خراسان یا فارس کتابت و تذهیب و تجلید شده، و بر اثر روابط فرهنگی که میان تیموریان هرات و سلاطین عثمانی و یا دانشمندان آن دو خطه وجود داشته به آسیای صغیر فرستاده شده است. و نیز صدها نسخهٔ مذهب و ارزندهٔ خطی را در کتابخانه‌های شبه قارهٔ هند و پاکستان می‌شناسیم که بر اثر بده‌بستانهای فرهنگی میان ایران و هند، به آنجا سفر کرده‌اند.

این آمد و شد نسخه‌های خطی، بصورتی که در گذشته رواج داشته بوده، از نظرگاه مطالعات رواج زبان و فرهنگ ملّتی در میان ملّتی دیگر، قابل توجه و درخور واریسی است. چنانچه نسخه‌هایی که از آثار عبدالرحمن جامی در هرات پرداخته شده و بر اثر خواهش عثمانیها به ترکیه برده شده است، می‌توان حدود مقبولیت و رواج نگاشته‌های جامی را در ترکیهٔ آن دوره، به بررسی گرفت.

باری سفر نسخه‌ها گویا از اواخر سدهٔ دوازدهم، راهی دیگر درپیش گرفت، راهی که می‌توان از آن به «بازرگانی مخطوطات» تعبیر کرد. این‌گونه سفر نسخه‌های خطی آنگاه شروع شد که بر مخطوطات اسلامی، عنوان عتیقه داده شد؛ و با موازین بازرگانی به ارزش‌یابی گرفته شد؛ با چنین ارزش‌یابی بود که سفر مخطوطات اسلامی از اوایل سدهٔ سیزدهم بسوی غرب و مراکز اقتصادی جهان رایج شد و تا به

امروز ادامه دارد.

با توجه به بازرگانی مخطوطات، چندی پیش یکی از مهاجران افغانستانی، با جُنْگِ نفیس، به نزد منِ بنده آمد و گفت: مرده ریگی است که از پدر به من رسیده؛ آن را به پاکستان برده‌ام، نخریده‌اند؛ و به تهران برده‌ام خریداری نیافته‌ام، و اینک آن را آورده‌ام که به یکی از عتیقه‌فروشان مشهد بدهم. نگارنده آن را بررسی کردم و از مالک آن خواستم که فتوکی آن را پیش از فروش برای بنده تهیه کند. بر بنده منت نهاد و چنین کرد. از قضا در مشهد نیز آن را، گویا بر اثر بهای گران، نخریدند، و سرانجام با مالکش روانه کابل شد، و به همین مناسبت نگارنده که مترصد معرفی آن هستم، از آن به «جنگ سرگردان» عبارت کرده‌ام.

باری، جنگ مورد بحث، دارای شکل بیاضی است با جلد میشن دورویه، و انواع خطوط نستعلیق، شکسته، نسخ و تعلیق با قلم جلی و خفی، و جدولهای زرین تحریردار، و بسیاری از اوراق آن - که بالغ بر (۱۱۰) ورق می‌شود - از پوست. اما درین جنگ می‌خوانیم:

۱ - دیباچه‌ای در ستایش باری تعالی و درود بر پیامبر اکرم و خاندان مطهر او صلوات الله علیهم اجمعین. [۱ / ۳]

۲ - رساله‌ای در «تعریف سخن» از آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۹). [۳ / ۱۳ پ]
این رساله که با عنوان مذکور درین جنگ آمده، بوسیله آقای حسن عاطفی به نامی نادرست - مکتوبی از آقا حسین خوانساری - در فرهنگ ایران زمین - ج ۲۵، ص ۱۲۴-۱۲۸ - چاپ شده است.

۳ - خبری از جعفر صادق (ع) به خط علی محمد لواسانی در ۱۲۸۱ [۱۳ پ] به این صورت: «من جالس لنا حالیا او مدح لنا قالیا او وصل لنا قاطعا او قطع لنا واصلا او والی لنا عددا او عادى لنا ولیا فقد شرک کفرالله الذی انزل السبع المثانی والقرآن العظيم».

۴ - رقعهای ادبی از آقا حسین خوانساری که یکی از انشاءهای استوار و سخنه عرفانی عصر اوست. [۱۴ ر - ۲۷ پ] که در ۱۱۰۷ با خط محمد امین کتابت شده است به این صورت:

انشائی که حضرت رحمت پناه آقا حسین رحمه الله نموده

تذرو خوشخرام خامه که آهنگ صریر دلپذیرش، همداستان صفیر بلبلان

کشمیر است؛ و پیوسته به فرمانِ سلیمان خرد، دستانِ زنِ گلشنِ حمید ایزد بیهمال، و ترانه‌سَنجِ چمنِ نعتِ پیمبر و آل است.

اکنون ساعتی به مشورتِ دبیرِ مصلحتِ رخصت، فراغی از آن شغلِ دلپذیر حاصل نموده، برسمِ تفرّج و تنوّه، بهر گوشه‌ای بالِ افشانی آغاز نهاده، و بر شاخِ غزلِ خوانی ساز کرده، طوطیِ بیانش به این ترانهٔ شکرریز گویا، و عندلیبِ مقالش به این زمزمهٔ دل‌ویز نغمه‌سراست. که شبی خجسته‌تر از صبحِ نوروز، و فرخنده‌تر از طالعِ فیروز، شبی روشن‌تر از صبحِ سعادت * شبی چون روزِ شبهای عبادت با پیرِ خرد در کلبهٔ احزان خویش نشسته بودم، و درِ گفتگو بر این و آن بسته؛ آینهٔ دل از زنگِ کدورت هیولانی، و تعلّقاتِ جسمانی پرداخته؛ و در کاخِ دماغ، چراغِ فکر و فانوسِ خیال روشن ساخته؛ عروسانِ معانی ابکار به زیب و زینتِ فراوان در حجلهٔ ضمیر نشاند، و حوری‌نژادانِ شاهدانِ افکار با غنچ و دلایل بی‌پایان، در صحنِ فردوسِ خاطر به خرام درآورده، و بنابر مقتضای مضمونِ گهربارِ دُررنثار «فاعتبروایا اُولی الأبصار» از نظارهٔ گلستانِ صنایع و تماشای بوستانِ بدایع، دیده و دل آب می‌دادم و رَخَفَتِ غفلت به سیلاب. نخست در معنی رباعی عناصر و ترکیبِ بندِ مولیدِ سرِ تفکّر به جیب فرو برده بودم، و به سرانگشتِ تدبّر، حلّ عقده‌ها می‌نمودم. مانند نسیم به هر گلی درآویخته، و چون گردباد به هر خس و خاری برآمیخته؛ از مبدعاتِ پی به مبدع می‌بردم، و از مخترعاتِ راه به مخترع می‌جستم. گاهی دفترِ غنچه به صد برگ و نوا از هم می‌گشادم، و از هر خُرده‌ایش چندین گنجِ معنی در خزانهٔ خاطر جای می‌دادم؛ و زمانی بر صفحهٔ نانوشتۀ جویبارِ نظر می‌انداختم، و از متاعِ تازه نکته‌های آبدار کاروانها به بندر خیال روان می‌ساختم. لحظه‌ای با نرگس دیده به تماشای گلرُخانِ چمنِ مشغول ساخته بودم؛ و ساعتی با نسیم به مشاطگی عروینِ گلشن پرداخته؛ زلفِ سنبلِ تاب می‌دادم، و بندِ قبایِ غنچه می‌گشادم، و میان شمشاد می‌یستم، و طرفِ کلاهِ شکوفه برمی‌شکستم. سرو را دامن بر کمر می‌زدم، و شاخِ راگل بر سر. بیدِ مجنون را طُره پَریشان می‌کردم، و صفحهٔ گلستان را از ورقِ نقره شکوفه‌افشان. در حلقهٔ ماتم با بنفشه به سوگواری می‌نشستم؛ و در انجمنِ شادی با فواره به رقص برمی‌جستم. داغِ لاله می‌سوختم؛ و چراغِ گل برمی‌افروختم. عرقِ شبنم می‌ستردم، زِر نرگس می‌شمردم. خنجر سبزه صیقلی می‌نمودم؛ و زنگ از آیینۀ آب می‌زدودم. و دم‌بدم و لحظه بلحظه از هریک به تمتی تازه و فیضی بی‌اندازه

می‌رسیدم؛ و از ذوق مانند غنچه در پوست نمی‌گنجیدم. با سرودِ نوش در سماع بودم؛ و با عقل و هوش در وداع. دستِ چنار گرفته بودم؛ و دل از دست داده؛ و بر کنار جویبار نشسته؛ و جویها از دیده به دامن گشاده. از خیال چشم مخمور نرگس چندان نشسته می‌یافتم، که در خیال ننگجد؛ و از اندیشه لعل پرشور غنچه آن مقدار کام برمی‌گرفتم، که میزان اندیشه برنسنجد. از بیاضِ گردنِ شاهدانِ گلشن هزار معنی بلند انتخاب می‌کردم، و از موی میانِ گلرخانِ چمن صد مضمونِ دقیق بدست می‌آوردم. در هر فقره موج آب یک کتاب سخن پنهان می‌دیدم، و در هر نقطه حباب صد جهان معنی سرگردان.

الفَصّه به زبان سوسن آشنا شدم، و خطِ سُرِیانی موجه بر خواندم، و صدای آب فهمیدم؛ و تسبیح ریگ روان استماع کردم. دیده کم حوصله صورت فروبستم، و چشم جهان‌بین معنی گشادم. در هر گل و خار که نظر می‌افکندم، خاؤخارِ عشق دوست در وی می‌دیدم؛ و بر هر در و دیوار که گوش می‌انداختم، آواز «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحْ بِحَمْدِهِ» می‌شنیدم. هر قطره‌ای که می‌دیدم منبع دریا، و هر ذره‌ای که می‌نگریستم مطلع بیضا، هر پرتوی که از دور می‌نمود چون نزدیک می‌رسیدم، چراغ خیمه سلمی، و هر نقش پی که در راه بود چون نیک می‌دیدم نشان ناقه لیلی. از جماد تا نبات همگی در اندیشه آن ذات، و از آب تا خاک همه در خیال آن نور پاک. جوش صها از آتش سودای او، غُلْغُلِ مینا از جوشش هوای او. بر جگرِ پاره پاره کان الماس ریزه عشقِ او ریخته، و بر چاک سینه لعل بتان نمک شور او بیخته. عقیق از دستش در سینه کندن، فیروزه از غمش نزدیک به مردن. هوای اوست که خلیل را به نار فرستاده و حبیب را به غار؛ نوح را طوفانی کرده، و یوسف را زندانی، موسی را شبان ساخته، و اسمعیل را قربان. در زلفِ دلبران پیچ و تاب انداخته، و در دل عاشقان اضطراب. ناقوس به ناله درآمده از اوست، و سبجه غصّه در دل گره کرده‌ او.

بالجمله آنچه در نهانخانه جبال و بحار خازن حکمت نهفته بود به دستاری تیشه اندیشه، و پایمردی غواص فکر پی به سرّش بردم، و هر چه در کارگاه خریف و بهار نساج طبیعت بافته، به زور سرپنجه خرد مو به مویش از هم گشاده، سر رشته را هم بدست آوردم، دانستم که اصل بجز یکی نیست؛ و در یگانگی او یک سرِ موشکی نه.

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تَذُلُّ عَلَىٰ إِنَّهُ وَاحِدٌ

چون از مطالعه مصنوعات سفلی و مکنونات عنصری بازپرداختم. و خاطرات از

جزئی و کلی بالکلیه فارغ ساختم، براق فکر را زین برنهادم، و عنان بدست قاید توفیق دادم، منزل بمنزل بر اثر فیض ازلی می رفتم، و سیاهی بسیاری از عقب انوار جلی می شتافتم، تا از امّهات سفلی گسستم، و به آباء علوی پیوستم. مسکن مألوف و موطن معهود خود دیدم و ندای «تذکرت عهودا بالحمی» از زبان جان شنیدم. در چشمه خورشید غسل احرام برآوردم، و لباس یکتایی تجرّد دربرکردم، قدم در حریم حرم قدس نهادم، و دیده جان به نظاره هر طرف گشادم؛ عالمی دیدم سراپا نور، و انجمنی یافتم تمام حضور، محفلی، جمیع اسباب طرب جمع آورده، نشاط را بزم ساز و شادی را مجلس آرا کرده. صومعه داران صوامع ملکوت به زمزمه ذکر خفی و جلی در جوش، و جرعه نوشان میکده لاهوت از مشاهده انوار جلی مدهوش، مقربان ملاً اعلی در گلشن وصال خرامان، مقدّسان عالم بالا از ذوق پای کوبان و دست افشانان، اطلیس فلک لگدکوب نشاط کرده، و کرسی ثوابت را پایها از جا برآورده، کفّ الخضیب به شادیانه دست در حنا بسته، نسر طایر به فراغ بال تمام نشسته، جوزا کمر نهاده به استراحت مشغول، مشتری طیلان از سر برداشته به فراغت مشمول، عطارد قلم تیز کرده رقمی مسوده می فرمود، ثریا طبقی از لؤلؤ منشور آورده منشار او می نمود. کلف روی ماه بی شایبه عقدتین تکلف هیچ نمانده، و در رشته کار فرو بسته، عقدتین یک سر مو پیچ نه. همین زهره بود که در آن میان گیسوی ماتم گشاده و سر اندوه بر کنار چنگ نهاده، تار قانونش از هم گسسته، کاسه عودش درهم شکسته، موبموی چنگ مویه در گرفته، و بندبند نی ناله برگرفته، از مشاهده این اوضاع نامضبوط متغیّر شدم، و از اختلاف احوال کواکب متحیر. چندانکه در بحر تفکر غوطه خوردم، گوهر مقصود به کف نیاوردم، دوی این دای معضل نشد، و حلّ این عقده لاینحل نه.

عاقبت پیش زهره رفتم! و سرش در کنار گرفتم؛ از کم و بیش احوال متجسّس گشتم، و از نقیر و قطمیر متفحّص. گفتم سبب چیست که شاهدان این محفل تمام پای کوبان، و تو از پافتاده، نفیرکنان. همه دستها در حنا بسته و تو در حلقه عزا نشسته. تمام در غزل سرایی و تو در نوحه پردازی. تو در جانسوزی و همه در عشوّه سازی؟ هر چند بیش گفتم کم شنیدم. و از غایت دلگیری به جوابم نپرداخت، و به خطام التفات نفرمود. چون دیدم که بر سر گفتار نمی آید، و این پرده از روی کار نمی گشاید، با خود گفتم که به مقتضای:

سرشت خوی بد را دایه داند بد همسایه را همسایه داند

استفسارِ این حال و استعمالِ این قصّه پراختلال از انفاسِ روحِ پرورِ عیسوی و دمِ جانِ بخشِ نبوی می‌باید کرد. دستِ همت از گریبان برآورد، و دامن سعی در میان زدم، همه راه خورشیدسان گرم شتافتم تا دژه‌وار شرفِ آستان بوس دریافتم، پیش رفتم و سلام کردم و به وظایف خدمت قیام نمودم، بعد از حصول رخصت سؤال صورتِ حال به عرض رسانیدم، دیدم که لعلِ شکرِ فشان به تبسمِ درآوردند، و طوطی‌زبان به تکلم، که هیئات هیئات این چه غفلت است که در تو می‌بینم، و این چه بیخودیست که در تو مشاهده می‌کنم، مگر نشنیده‌ای که درین ولا از مکن امن و امان، و قبلهٔ جهانیان، محفلِ احرار، انجمنِ اخیار نمونهٔ کعبه خلیل، نشانه حجر اسماعیل، قائم مقام بیت معمور، مرکوبِ قصر قیصر و فغفور، رونق‌افزای معمورهٔ کون و مکان، برهم‌شکن طاقِ کسری و خورنق نعمان، ثانی اثنین نگارستانِ مانی، آخرین مرحلهٔ کاروانِ آمال و اُمّانی، شکارگاه صید مراد، موطن اصلی عدل و داد، رشک نگارخانهٔ چین، غیرت فردوس برین، ملجأ صفار و کبار، ملاذِ خواقین عالیمقدار، پناه خسروانِ هفت اقلیم، بوسه‌گاه سروران با تخت و دیهیم؛ یعنی درگاهِ شاهِ آگاهِ والا، شاه‌نشا گیتی پناه، انجم سپاه کیوان، رفعتِ مریخ صولت، مشتری سعادت، خورشیدِ رتبت، مهبط الطاف الهی، مورد فیوضات نامتناهی، مظهر فتوحات غیبی، مجمع توفیقات لاریبی، منتخب مجموعهٔ وجود، فهرست صحیفهٔ جُود، سایهٔ مرحمت یزدانی، خورشید افق جهانیانی، زندهٔ سلالهٔ ماء و طین، یگانهٔ خسروان روی زمین، عدل‌پرورِ ظلم‌گداز، سخاگسترِ بخل‌برانداز، سرجوشِ بادهٔ شجاعت و پردلی، نشسته جامِ هوشمندی و عاقلی، ساغرکشِ مصطفیٰ کامرانی، بالانشینِ مسند کشورستانی، نگارندهٔ عقل و فرهنگ، طرازندهٔ افسر و اورنگ، زیندهٔ تاج و تخت کیانی، وارث مرتبهٔ سلیمانی، بزم‌آرای انجمن دولت، نخل‌سرای چمن سعادت، نسیم گلشهن عدل و انصاف، آتش خرمن جور و اعتساف، نفقهٔ سر آهنگ قانون عدالت، غنچهٔ پر آب و رنگ گلستان جلال، جسمانی نمای روحانی نهادِ هیولانی صورتِ تجرّد نژاد، بحر کمال، مستغرق دریای وصال. سرمست بادهٔ عرفان، تهی دست متاع جور و طغیان. آب و رنگ این طرفه چمن، نقش و نگار این دیر کُهن. شمع افروز محفل دانش و بینش، روشنی‌بخش کلبهٔ آفرینش. متاع گرانبهای چارسوی ارکان، دُرِ یکتای صدف کون و مکان. واسطهٔ انتظامِ شهرور و اعوام، شیرازهٔ

اوراق سیه سفید لیالی و ایام. موجّه دریای عطا، نمک‌خوان سخا، آیینّه چهره مطالب، گنجینه نقد‌مارب. رایض توسن مراد، فارس مضمار عدل و داد. جوهری رشته هنر، مشتری دانش به نرخ گهر، خلیفه مکتب عقل و کیاست، پیر مصطفیٰ فهم و فراست. فرزند خلف دودمان ولایت، خلف الصدق خاندان خلافت، شمع شبستان انصاف، شعله نیستان خلاف. مامیاب بحث بلند، بهره‌مند طالع ارجمند، غنچه امید بی‌بهرگان را باد بهاری، کشت آرزوی بی‌حاصلان را ابر آزاری. گلدسته چهار باغ ابداع، سرو نورسته خیابان اختراع. بارگردن قوی گردان، زور بازوی از دست رفتگان. جامع نشئه شاهی و مرتبه درویشی. تاج کیانیش را با کلاه ادهمی کمال ربط و نهایت خویشی. بر جراحِ ناسور سینه کینه‌اندوزان معدن الماس، بر در اندیشه خاطر تهی‌دستان قفل و سواس، در بادیه کین سموم آتش‌بار، در چمن لطف گل همیشه بهار، واقف رموز ظهور و بطون عوارف اسرار. بیدار بخت هشیار دل، به معنی پیوند صورت گسل، در معالجه مرض فاقه طبیب حاذق، در معامله و داد و ستد روزی خلاق تمسک ناطق. آستان جلالش ناصیه‌زای، کعبه کمالش اندیشه‌فزای. پروانه محفل قهرش سمندر خوی، شمع انجمن قدرش خورشیدنیروی. آب و هوای کشور سخایش سؤال‌پرور، در بیع و شرای هنرور. تیغ انتقامش با نیام در جنگ، جوهر کلامش را لؤلؤ موزون با سنگ. حکمش با نفاذ توأمان، تدبیرش با تقدیر همعنان. سعادت طالعش را سعد اکبر مشتری، سمند قدرش را دوش کیوان در غاشیه بری. حکم قضا‌کردارش چون دریای محیط بر اطراف و اکناف عالم روان، دستهای گوه‌بارش «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ». خاک درگاهش کو گرد احمر، گرد بارگاهش توتیای چشم اهل هنر. نسیم مدحش مشاطه عروسان سخن، شبنم خلقتش انجمن آرای شاهدان چمن. سخنان معجز آثارش حکمت‌آموز افلاطون، کلمات آبدارش خون در جگرگن در مکنون. غبار موکب همتش گنج باد آورد. نسخه قانون معدلتش شفای هر درد. از لطفهای شاخ در شاخش عالم گلستان، و از دست و دل فراخش دنیا به کام دل تنگ‌دستان. سرکه ابروی غضبش خواب شیرین از چشم دشمنان برده، حلاوت گفتار قند لبش طوطیان شکرخا از هندوستان برآورده. در اقلیم معدلتش ظلم سیه گلیم چون غریبان خانه بر دوش، و فتنه روباه صفت پیوسته در خواب خرگوش. روز دیوانش با روز محشر یک شب از مادر زاده، و گرد یکرانش با سرمه دیده فتح و ظفر بیک ساعت خدا داده. خوابی که نهیش از چشم دشمنان برده، به

دیده فتنه سپرده، زنگی که عدلش از دلِ ستم زدوده، تیغ ظلم به او اندوده. آوازه دستِ گوهرافشانش گوشِ صدفِ کرِ بساخته، شیاوه هنروری و احسانش اوراقِ پریشان به همِ دانشوری انداخته. خواهش سائلان با بخشش او دست به دست، شرمنده احسان شاملش، هرکه هست. در کرسی نشینی بجز سخنان معجز نشان همنشینی ندارد، و در عالم کبریٰ بغیر از صیتِ عدل و احسان قرینی نه. مهر و کینش تفسیر ثواب و ترجمه عقاب، لطف و قهرش آیه رحمت و سوره عذاب. دلها را با مهر و وفای او رابطه ازلی، زبانها را با دعای بی‌ریای او آشنایی ته دلی، چرب و نرمی مرحمتش آتشِ رشک در جانِ موم انداخته، و طنطنه شوکتش غلغله در سپاه روم، از معماری معدلتش جغد خانه‌خواب، به مددکاری واهمه عقابش کبوتر هم آشیانه عقاب. لعل لبِ ساقیان بزمش را یاقوت خطِ بندگی داده، ماهچه رایت چاکران رزمش خورشید را شرمندگی. تا دکانِ دادرسی شکسته دلان گشوده، بازار مومیایی بر شکسته؛ و تا ایوان رفیع الشانِ قدر و منزلت افراشته، سیمِ رغ و هم و خیال را پر بسته. عجب آنکه در چهره دشمنان زعفران کاشته، و خرمن خرمن نشاط از دلِ دوستان برداشته. عصای کلیم است که این همه خوارق عادات از او سرزده، یا نخل مریم است کز اینگونه ثمرات داده، و گرنه در این انجمن که وادی سخن است سحر را بار از کجا آمده، و درین عرصه که ارض مقدس معنی است جادویی را گذار از کجا؟

ماوای خلیل ولات دروی یا کعبه و سومنات دروی

الحاصل مجموعه‌ایست کُنْهَش از حیرِ یافت بیرون، و شناختش از حدِ اندیشه افزون. سخنوران زبان اگر در تعریفش عاجز آیند، حقیقتشان برطرف و عذرشان پذیرا. و متتبعان دوران «لایاتون بمثله ولوکان بعضهم لبعض ظهیراً». شرح خوبی و وصف مرغوش به زبان راست نیاید، و عندلیب بیان را یارای آن نه که بر شاخسارِ مدحش بسراید. هرچه گویم بیش از آن، و هرچه نویسم زیاده برآنست. پس در این صورت اگر مهر بر لبِ دوات نهم، قصوری نیست؛ و اگر بند بر زبانِ خامه گذارم دوری نه، بلکه به عقل انطباق خواهد بود، و بصواب اقرب.

اذا لَمْ تَسْتَطِعْ امراً فِدْعِه و جاوزه الی ما تَسْتَطِيع

تم فی ۱۱۰۷ نمقه محمد امین.

* * *

باز این چه جوانی و جمال است جهان را
وین عهد که نو گشت زمین را و زمان را
سبک این انشاء بعینه همانند دیگر نوشته‌های آقاحسین خوانساری است.

۶ - مثنوی کوتاهی از میر مُرشدِ بروجردی (م ۱۰۳۰ ه‍.ق) (۳۲ پ) که در پنجشنبه ذی حَجه الحرام از سال ۱۳۰۰ توسط جعفر قلی بن عباس‌قلی در دارالمؤمنین قُم کتابت شده است به این صورت:

دلم سوخت بر حال دیوانه‌ای	که می‌گشت بر گرد ویرانه‌ای
سری پر ز شور، و دلی پر زیار	همی کرد فریاد دیوانه‌وار
که گبرم به کیش محبت، اگر	بجز یار دارم خدای دگر
بدو گفتم ای کافر حقّ گذار	ازین حرف بس کن، بنالید زار
که بهر پرستیدن آن صنم	به ملک وجود آمدم از عدم
وگر نه مرا میل هستی نبود	سر و برگِ یزدان‌پرستی نبود

* * *

۷ - مولودنامهٔ خصوصی،^۶ اخبار و روایاتی شیعی با خط نستعلیق. [۳۴ ب - ۴۴ ر]

۸ - مثنویات، قصاید و غزلیاتی از شاعرانی متخلص به «تجلی» و «سلیم» و «صائب تبریزی» و «مولانا محمد سعید اشرف» (با تخلص اشرف) و «طالبای آملی» «ابوطالب» و «کلیم» و «بدیع الزمان همدانی».

از آنجمله است این غزل سلیم در ستایش حافظ شیرازی:
زده گل دست بر دامان حافظ

خورد بلبل قسم بر جان حافظ

کنند از شعلهٔ آواز خود گرم

دف خورشید را دستان حافظ

زمستی چون کشد گلبانگ در باغ

شود مرغ چمن قربان حافظ

ز شورانگیزی رنگین غزلها

لب حافظ بود دیوان حافظ

زره را حلقهٔ دف گردد آورد

چو برگردید از میدان حافظ

چو گل در دف جلاجل گشته خاموش

«سلیم» از حیرت الحان حافظ

شلفم شوروا

خاطرات سیاسي، اقتصادي، اجتماعي و فرهنگي منشي باشي طبلسي

تاريخ فرهنگي، اجتماعي، اقتصادي و سياسي خراسان بزرگ بر هيچ ديده‌وري پوشيده نيست، سرزميني درازدامن و پهناور که ماجراهاي دراز، ديدنيهاي چشم‌نواز و شنيدنيهاي گوش‌نواز و دلخراش بسيار دارد، سرزميني که غزان مساجدش را پاينگاه ستورانش کردند و نواميس جسمي مردمانش را آن‌چنان به باد فنا بردادند که به قول انوري «بکر جز در شکم مام» نمي‌يافتی^۱. و ترکان قلبش را با ترکنازيهاي «محمود»انه و «مسعود»انه شکافتند و مغولان مشايخش را از دم تيغ گذراندند و محفظة‌هاي نسخه‌هاي قرآن را آخور اسبانشان کردند. تيموريان تفکر متفکرانش را گرفتند و به جاي آن قلم‌ني به دست خطاطانش دادند و صفويان کلک خيال‌انگيزانش بریدند و کاروانشان به سوي هند روانه کردند و قاجاريها بوستانش را که هرات باشد به مستمري دونان سياسي به دونان واگذاشتند و سرانجام انگليسيها و روسها آن را به سه منطقه سياسي (!؟) قسمت کردند آن‌چنان که فرزندان از مادر به دور افتادند و پدران فرزندان را نادیده برآمد نگاه خورشيد را بدرود گفتند.

قصتي طويل و آنت ملول

کشتي شکستگانيم اي باد شرطه برخيز

باشد که بساز بينيم ديسدار آشنا را

با اين همه دردهاي دردآور، خراسان بزرگ کانون تمدن ايراني - اسلامي به شمار مي‌رفته، و گراف نيست اگر بگويم که خراسانيان در بيشترينه شعب علوم قلم زده و

۱. ديوان، تصحيح مدرس رضوي، ج ۱، ص ۲۰۲.

بکر جز در شکم مام نيابي دختر

شاد الا به در مرگ نينبي مردم

در جمیع شئون زندگی گام زده‌اند. اما سوگمندانۀ حوادث سیاسی معاصر - که خراسان را به سه منطقهٔ سیاسی تقسیم کرد - سبب شده است تا به این همه دردهای درشت و تمدن زرین آن چنان که درخور و سزاوار می‌نماید کمتر پرداخته شود و برخی از ادوار تاریخی و فرهنگی گوشه‌هایی از خراسان مکتوم و پوشیده بماند.^۱ بنابراین نبوده‌ها و کمبودهای مزبور التزام می‌کند تا هر دیده‌وری که در این گوشه و آن گوشهٔ خراسان مقام دارد در حد توان و وسع خود به احیای مآثر تمدن چشمگیر این خطهٔ ایران بپردازد. بر اثر همین ضرورت نگارندگان این گفتار به معرفی یکی از نگاشته‌های ارزنده - که در شناخت تاریخ فرهنگی و سیاسی ایران در عصر مشروطه و پس از آن، فوایدی دارد - می‌پردازیم، نگاشته‌ای به نام شلغم شورو (شوربا) ساخته و پرداختهٔ میرزا علی فرزند زین‌العابدین مشهور به منشی‌باشی طبسی و متخلص به علی (۱۲۶۷-۱۳۴۵ ه. ق.).

منشی‌باشی - آن چنان که خود گوید - در تربت حیدریه چشم به جهان گشود پس از طی مراحل کودکی در همانجا به «مکتب» رفت و به خواندن قرآن پرداخت و در مدت شش ماه قرآن کریم را فراگرفت. پس از آن به خواندن آثار ادبی مانند لیلی و مجنون (ظاهراً منظومهٔ نظامی) و امل و عذرا (؟) و ویس و رامین فخرالدین گرجانی و غیره پرداخت، سپس همراه با خانواده‌اش به طبس (دیه دهشک) آمد و به خوشنویسی روی آورد و در مدرسهٔ حاجی عبدالعلی نزد ملا غلام حسین زنگویی تحصیلاتش را ادامه داد. چون از این مدرسه چیزی حاصلش نشد پدرش او را به مدرسهٔ حاجی صادق راهنمایی کرد، در این مدرسه هم فواید علمی نصیبش نشد از پدر درخواست تا او را به مرکز شهر طبس ببرد. پدرش - که بازرگان بود - او را به مکتب حاجی میرزا عرب برد. منشی‌باشی در این مکتب به خوشنویسی ادامه داد و اسلوب خطاطی را به کمال فراگرفت، جوانمرگ شدن یکی از هم‌مشقانش سبب شد تا از مکتب مذکور به در آید و به حسینیهٔ طبس نزد آخوند محمد حسین سلیمانی -

۱. ناگفته‌ها پیرامون تاریخ تمدن اسلامی خراسان بیش از حد احصا و شمار است. به طور مثال ما از تاریخ ادبیات عرفان و... اوز جند و بخارا از سده دهم به بعد. هرگز تصویری که نمایانگر جزئیات باشد نداریم و حتی در پاره‌ای از موارد تصویری که جریان کلی تاریخ فرهنگ خراسان را در سده‌های دهم تا چهاردهم بنمایاند در دست نیست.

که از مدرسان ورزیده آنجا بود - رفت، بیرون از حوزه علمی مزبور آن چنان که خود می نویسد: «اوقات را به بطالت و طفره می گذرانید و کتاب نقالی حسین کرد و افسانه های رموز حمزه و اسکندرنامه را اول کتاب و تاریخ رستم و اسفندیار را بهترین اخبار می دانست و هندسه را وسوسه و ریاضی را زنده و عربی را سفسفه و منطق را ژاژ و اصول را فضول برمی شمرد و از مفاد «شرف المرء بالعلم والادب» غافل بوده است»^۱.

پس از این مرحله به درس آخوند ملا محمد تقی حاضر شد و الفیه ابن مالک و منظومه نجومی خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر کتب رایج عصری را فراگرفت. ظاهراً مدارس عصری او را اقناع نکرد زیرا پس از این درس و بحث را پی نکرد و به بازرگانی پرداخت. که این شغل نیز به نزدیک او مرضی نیفتاد چنان که خود گوید: «ماشاء الله بازار از مدرسه بدتر و مدرسه از مکتب آشفته تر»^۲.

منشی باشی از این پس به خودآموزی روی آورد و مدتی به فراگرفتن موسیقی و نواختن کمانچه پرداخته تا آنگاه که به قصد ادامه تحصیل به حوزه های علمی مشهد، طبس را ترک گفت. هنوز به مشهد نرسیده بود که با حاج میرزا باقرخان عمادالملک حاکم طبس (متوفای ۱۳۱۲ ق) برخورد. چون عمادالملک از طبع و قاد و حسن خط میرزا علی آگاهی یافت به همکاریش دعوت کرد تا میرزای او گردد و از رفتنش به مشهد ممانعت کرد. حرفه میرزایی را در دستگاه عمادالملک ادامه داد و پس از چندی به لقب منشی باشی ملقب گردید، و پس از او نیز در دستگاه فرزندانش این سمت را عهده دار بود تا آنگاه که جهان را بدرود گفت.

از منشی باشی دو اثر ارزنده - که سرشار از فواید عصری است - به جای مانده: یکی دیوان اشعار اوست در دو مجلد، که سوای مدایح و مراثی، دقایق تاریخی و اجتماعی عصرش را نیز می نمایاند.

دو دیگر خاطرات اوست به نام شلم شوروا که در این گفتار به اهمیت آن توجه می دهیم.

خاطره نویسی - که یکی از انواع مهم ادبی است - هرچند که به هیئت امروزی و

۱. به نقل از شلم شوروا، دستنویس آقای اظهري، ص ۷۸.

۲. شلم شوروا، پیشین ص ۸۲.

معاصرش بی تأثیر از زبان و ادبیات اروپایی نیست ولی پیشینه آن را می توان در آداب «روزنامه نویسی» ایرانیان پیش از اسلام، و نیز «توزک نویسی فارسی» تیموریان ایران و شبه قاره هندوستان جستجو کرد.

به هر حال خاطرات معاصران ایران، خاصه نگاشته های خاطره نویسان عصر قاجاریه یکی از مهمترین اسناد و منابع تاریخ ایران است که دقایق اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی موجود در آنها را نمی توانیم در هیچ یک از تاریخ های رسمی آن دوره سراغ بگیریم. البته سفرنامه های فرنگیان - که خاص این دوره هست - نیز در کنار «خاطرات نامه ها» حائز اهمیت فراوان است ولی استنباط های سیاست گرایانه و فرنگ مآبانه ای را که در بعضی از این سفرنامه ها هست باید به مدد و مراجعه به همین «خاطرات نامه ها» پاسخ گوئیم، زیرا کم نیست مسائلی که مثلاً در گزارش سفرهای بلوشر^۱، اسکارفن نیدرمایر^۲ و پولاک^۳ و دیگر فرنگیان با استنباطها و شنیدنیهای نادرست و ناروا آمده که در نگاشته های خاطره نویسان خودمان هیئت شگرفت و درستتر آنها ثبت و درج شده است.

خاطرات منشی باشی همانند دیگر «خاطرات نامه» های دوران قاجاریه از فوایدی عذیده برخوردار است هرچند که در قیاس با خاطرات عبدالله مستوفی^۴ گسترده نیست ولی از نظر شناخت منابع سیاسی، اداری، اجتماعی، تربیتی، و فرهنگی گوشه ای از خراسان، از جمله کتابهایی است که بدون توجه به آن، تاریخ اجتماعی عصر قاجار را نمی توان پرداخت.



در خاطرات مورد بحث دقایقی هست که موضع عده ای از ایرانیان را با تمدن غرب آشکار می کند.^۵ می دانیم که در روزگار قاجاریه کسانی بودند که هرچند از تمدن

۱. سفرنامه بلوشر، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۵.

۲. زیر آفتاب سوزان ایران، اسکارفن نیدرمایر، ترجمه کیکاووس جهانداری، نشر تاریخ ایران ۱۳۶۳.

۳. سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۵.

۴. شرح زندگانی من، تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، تهران ۱۳۶۰.

۵. نگارنده این سطور یادداشت های فراوانی تهیه دیده است که از چونی و جندی و چرایی برخورد ناقص، افراط آمیز و تفریط آمیز ایرانیان با تمدن غرب حکایت دارد و بزودی تحت عنوان برخورد تمدن ایرانی و فرنگی و پسامدهای آن به نشر آنها خواهد پرداخت.

و فرهنگ خود بی اطلاع نبودند ولی چون سفر فرنگ آغازیدند جاذبه‌های اقتصادی و ماشینی تمدن فرنگ آنان را مرعوب داشت. چنان که میرزا ابوطالب خان با لندن آن چنان عهد و پیمان بسته بود که یادی از سدره طویی نمی کرد^۱. و پیوند جان و دل او با اروپا چنان بسته شده بود که اراده او در بازگشت به وطن چون توبه زندان - که هر دم شکسته می شود - گردیده بود^۲ و زنانش را حوران بهشتی می دید^۳.

به بیداری است یا رب آنچه بینم یا به خواب است این

به دنیا سیر جنت چون منی را بی حساب است این

اگر لندن نه جنت هست چون بینم در او حوران

و گر «لیدی کرتتن» نیست حوری ناصواب است این

اما به رغم این عده کسانی نیز بودند که سنتهای محلی و منطقه‌ای و اعتقادی خود را استوار و راهبرنده می یافتند و نفوذ پسندهای فرنگی را در ایران، ویرانگر می دانستند. منشی باشی از جمله این دسته از سنت گرایان است. به این ابیات او توجه بفرمایید:

باز آثار کفر پیدا شد

آنچه فرموده حق هویدا شد

زان سبب کفر گشته عالمگیر

بیرق روس بر ثریا شد

۱. مسیر طالبی، به کوشش حسین خدیو جم، ج ۲، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۲۸.

۲. همان کتاب، ص ۱۳۵.

بالندم آن چنان فتاده

که خال سیه به روی ساده

شب فسخ شود چو توبه زند

روز اربه وطن کنم اراده

۳. همان کتاب، ص ۱۱۰. گفتنی است که بعضی بزرگان فرهنگ ما از دیرباز مرعوب جاذبه‌های اقتصادی کشورهای خارجی می شدند. صرف نظر از کشتش درونی و اعتقادی ناصر خسرو قبادیانی او نیز فریفته جاذبه اقتصادی قاهره شده بود. ر.ک: سفرنامه او، به کوشش دکتر دبیر سیاقی، ص ۹۲، و سفرنامه حاج سیاح، به کوشش علی دهباشی، ص ۲۰۷ و مواضع دیگر.

شیخ صنعان ملت ایران
 عاشق دختر نصارا شد
 بست زنار از سر زلفش
 رفت و بی بیم و ترس ترسا شد
 پای کوبان و کف زنان با رقص
 وارد سطحه کلیسا شد
 رسم اسلام رفت و اسمش ماند
 اسم هم اسم بی مسما شد
 شد ز هجرت هزار و سیصد و سی
 که تکالیف روس امضا شد
 «شوستر» رفت سوی آمریکا
 «کره پاکین» رئیس اجرا شد
 راه آهن کشیده شد همه جا
 که توان بر تمام دنیا شد
 میل پاریس و لندن ار داری
 خیز کاسان توان به آنجا شد
 ای فرنگی مآبها کردید
 آنچه می خواستید هان تا شد
 «سین» اسلام از میان افتاد
 الف و لام لام الف لا شد
 خیز و ناقوس در کلیسا زن
 که اذان و اقامه منها شد
 در مسجد بیست زاهد شهر
 در میخانه جا به جا وا شد
 الصلا ای مسافران اروپ
 ملک ایران ما اروپا شد
 به اروپا دگر سفر مکنید
 کآنچه می خواست دل مهیا شد...

کیست تا مرد این مصاف بود
 رستمی کو که گاه دعوا شد
 کو فریدون ما که از فر او
 صفحه مملکت مصفا شد
 بیخ ضحاک ظلم را برکند
 شاخ عدلش به چرخ خضرا شد
 هم مگر صاحبی ظهور کند
 که ازو انکسار بتها شد
 العجل یا امام عصر ببین
 شخص ایران غریب و تنها شد
 دین اسلام شد ضعیف چنان
 که زاحیاش قطع آرا شد
 خوشی ما به شاخ آهویی است
 راحت ما به بال عنقا شد
 ای «علی» این زمان خموشی به
 فتنه دارد زبان که گویا شد^۱

منشی‌باشی آثار نفوذ آداب فرنگی را در ایران - که بسیار شوم می‌دیده است - بی‌شمار می‌داند که بر شمردن آنها در این گفتار مقدور نیست، وی نه تنها انتقاداتی تند بر جمیع مظاهر تمدن فرنگ - که در ایران آن روزگار راه یافته بود - می‌کند و ناروایی آنها را در تقابل با مظاهر تمدن اسلامی - ایرانی نشان می‌دهد، بل ورود ارتش و اردوی روس و انگلیس را به ایران و جدا کردن قسمتهایی از خاک ایران را بر اثر فرنگی‌مآبی می‌داند. به این قطعه شعر او - که تضمین غزل بیداد حافظ است - توجه کنید:

ملک ایران گشت ویران ملکداران را چه شد
 امن و راحت برطرف شد شهریاران را چه شد

سنجبر و سلجوق شه کو، تاجداران را چه شد
 مجلس شورا کجا شد نامداران را چه شد
 دوستی کی آخر آمد دوستداران را چه شد
 یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد
 ساقی آب رحمتی زان کل شنی حی کجاست
 خلق را افیون زیبا انداخت، یارا می کجاست
 ترک عالمگیر شد، کاوس چون شد، کی کجاست
 شد هری و مرو و آبادان خدایا! ری کجاست
 آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ پی کجاست
 خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد
 انگلیس و روس آمد آن یک از چپ وین ز راست
 گفت سمت مغرب ایران ز تو مشرق زماست
 فارس یک قسمت، خراسان قسمتی ما را سزاست
 باقی ایران زما و سرحد هریک جداست
 صد هزاران گل شکفت و بانگ مرغی برنخاست
 عندلیبان را چه پیش آمد هزاران را چه شد
 شاهی از شهر نبوت برنیامد سالهاست
 ماهی از چرخ فتوت برنیامد سالهاست
 مردی از صلب نبوت برنیامد سالهاست
 دستی از جیب اخوت برنیامد سالهاست
 لعلی از کان مروت برنیامد سالهاست
 تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد
 شد جدا خوارزم و بابل، دجله و رودش بسوخت
 نیزه رستم شکست و مغفر و خودش بسوخت
 ملک ایران رفت از کف، مایه و سودش بسوخت
 هرچه ما را بود یکجا بود و نابودش بسوخت
 زهره ساز خود نمی سازد مگر عودش بسوخت
 کس ندارد ذوق مستی می گساران را چه شد^۱

یکی از دقایقی که در تاریخ فرهنگ متأخر و معاصر ایران با جدیت و با توجه به اوضاع محلی به تحقیق برگرفته نشده وجود نحله‌ها، فرقه‌ها و دسته‌های اعتقادی و مذهبی است. در خراسان که مهد زایش و پرورش، و نیز منبع جدالهای فرقه‌ای و برخوردهای آرای کلامی است نه تنها در گذشته‌های دیرینه بل که در ادوار متأخر و معاصر نیز نحله‌هایی وجود داشته است که تأمل پیرامون آرا و پسندهای آنها از نظر علم کلام و نیز از دیدگاه شناخت تطوّر مباحث مربوط به ملل و نحل در این منطقه ضرورت دارد. در خاطرات منشی‌باشی دقایقی هست که وضعیت و موقعیت برخی از نحله‌های موجود در خراسان آن روزگار را روشن می‌دارد و نگرش، سازش و عدم سازش خراسانیان را با آنها بین و منجز می‌کند. چنانچه از گزارش منشی‌باشی استنباط می‌شود در روزگار او درویشان نعمت‌اللهی - شعبه گناباد - از شهرت و نفوذ بی‌حد و حصری برخوردار بودند، و بیشترین رجال سیاسی و حاکمان ولایات خراسان را سرسپرده خود گردانیده بودند. گویا سرسپردگی حاکمان مزبور به این گونه دسته‌ها از یک سو موجب بقای آنان بر مسند حاکمیت می‌شد و از سوی دیگر نیازها و مقاصد سران دسته‌های مزبور را مرتفع و برطرف می‌کرد و این چیزی نبود مگر رسم و رواجی که بر اثر مقبول بودن آداب خانقاهی و پسندهای عرفانی طی چندین قرن در خراسان نصیج گرفته و ریشه دوانیده بود و در عصر منشی‌باشی صیغه سیاسی آن رنگین‌تر می‌نمود.

باری از جمله حاکمانی که در روزگار نگارنده شلفم شورو به درویشان گنابادی سرسپرده بود حاکمی است به نام میرزا شفیع‌خان که جنوب خراسان را به دست تصرف او سپرده بودند. پس از آن که حاکم مذکور وارد گناباد می‌شود، به رغم خواسته شریعتمدار آقا سیدعلی - از مجتهدان گناباد که درویشان گنابادی را رقیب خود می‌پنداشته - به ریاب^۱ رفته است و به قول منشی‌باشی «از ریاب خدمت جناب آقای میرزا علی نقی که پیر دلیل و هادی ابن سبیل بودند رفته و متفقاً از ریاب به بیدخت شرفیاب شدند. روزی بنده عرض کردم ملتفتم سرکار عالی بیدخت تشریف می‌برید استدعا دارم آنچه ببینید به بنده هم بفرمایید تا من هم رفته سر بسپارم. ایشان هم قبول فرمودند که مرا کما هو حقّه مستحضر فرمایند تا اینکه روز

۱. ریاب یکی از آبادیهای بزرگ گناباد است.

پنجشنبه از جویمند سوار شده به عزم گردش رفتند، شب را مراجعت نمودند، روز دیگر هم کذلک، کسی از بیدخت آمد خبر داد، دیشب آقامیرزا شفیع خان واصل شدند طرف عصر روز سوم تشریف آوردند، خدمتشان رسیده مبارک باد دادم، فرمودند مگر چطور شده؟ عرض کردم طوری نشده دیشب خدمت جناب آقا سرسپرده‌اید، فرمودند بلی. عرض کردم فی‌مابین قرار این طور بود که هرچه از وصول به حصول پیوندد مرا مستحضر فرمایید، تا بنده هم از روی بصیرت کامل واصل شوم، فرمودند: شنیدنی نیست، دیدنی است، باید خودتان بروید ببینید. بنده بی اختیار خندیدم، فرمودند: خنده بی وقت چه شبهه؟ عرض کردم متحیر بودم چرا حضرات مرده‌های حضرت آقا شرح مجلس وصول را اظهار نمی‌دارند و این طور در خاطرم خلجان داشت که جناب آقا مرده‌ها را به زیر خرقه برده خرق حجبات سراویلی فرموده به بوق سرافیلی آنها را از خواب غفلت و ورطه جهالت بیدار و نجات می‌بخشند، حالا معلوم شده که صحیح است و شک و ریبی ندارد والا چرا شرح مجلس اظهار نمی‌دارند، اگر غیر از این بود البته سرکار اظهار می‌داشتید. آقا میرزا شفیع خان خیلی خندیدند و فرمودند: حالا دیگر این شوخی‌ها را کنار بگذارید صلاح نیست. بنده هم به قول اهل عراق لبش را تو گذاشتم و دیگر چیزی نپرسیدم، معلوم است اسراری هست که نمی‌شود گفت:

مرا که نیست ره و رسم یاده پرهیزی

چرا ملامت رند شرابخواره کنم^۱.

یکی از نحله‌هایی که در زمان منشی‌باشی در گوشه‌ای از خراسان - بشرویه و سایر نواحی جنوب خراسان - بسیار فعال و در ضمن در میان اهالی آنجا بدنام بودند بابی‌هایند. درباره بابی‌ها و فرقه‌های بهایی و ازلی آنها تحقیقاتی مستند به زبان فارسی داریم ولی نباید نادیده گیریم که برخی از اطلاعات بسیار مفید و ارزنده‌ای در خصوص آداب و کارکردهای اجتماعی آنان در سفرنامه‌ها و خاطره‌نامه‌های متأخر هست که تاکنون به بررسی و تحقیق برگرفته نشده است. خاصه که اطلاعات منابع مزبور درباره بابی‌ها از مشهورات مؤلفان آن منابع به شمار می‌رود و به همین جهت از جمله اطلاعات دست اول شمرده می‌شود. چنانچه در سفرنامه اسکارفن نیدرمایر

یعنی زیر آفتاب سوزان و سفرنامه بلوشر^۱ همکاریهای آنان را در بشرویه با هیئت نظامی آلمان می‌خوانیم و نیز از برخی آداب علمی و تنگناهای اجتماعی آنان دقایقی می‌یابیم که در دیگر نگاشته‌های رسمی موافقان و مخالفان آنها را نمی‌توان جست.



از مطالب مهم دیگر که در شلفم شوروا حائز اهمیت می‌نماید نکاتی است که چگونگی حاکمیت را در ایران عصر مظفرالدین شاه قاجار روشن و مبین می‌دارد و این که برای تهیه هزینه دربار، حکام برگزیده دولت چه ستمها روا می‌داشته‌اند و از چه طوقی بر مردم فشار می‌آورده‌اند و برای حفظ پایگاه درباری خود به چه صفاتی متصف می‌شده‌اند. چنانچه منشی‌باشی می‌نویسد که: «روزی با مظفرالسلطان دوه‌دو قدم می‌زدیم از آسیاب پایین قصبه بجستان گذشته جای خلوتی بود، عرض کردم آقای صاحبکار چندی است می‌خواسته‌ام مخلصانه به شما عرض کنم و محل خلوتی دست نداده حالا این جاکسی نیست خداست و شما و من، واقعاً این وضعی که پیش گرفته و مردم را جلو انداخته مثل گله گوسفند می‌رانید و مال آنها را به بهانه‌ای چند می‌گیرید مرضی خدا و خلق نیست، آخر خدایی و روز جزایی هست، مکنید و خلق را می‌زارید که اینها ودیعه خدایی‌اند، حالا که سپرده شما شده‌اند حفظ و حراست نمایید و به اندازه‌ای چیز از آنها بگیرید که بکلی تمام و بی‌نام و نان نشوند، اگر بگویم هیچ نگیرید نخواهد شد و گوش نخواهید داد اما به این اندازه بی‌انصافی شایسته نیست، «آخر این خانه را خدایی هست».

مکن که آه فقیری شبی برون تازه

هزار همچو تو از خانمان براندازد

بحق خدا من غرضی غیر از خیرخواهی ندارم دلم به شما می‌سوزد که این‌طور بی‌پروا خانه‌برانداز جمعی فقرا و ضعفا که اسمشان رعایاست شده‌اید. فرمودند: بلی چنین است ولی من مقصودی از این کار دارم، گفتم: پیشنهاد خاطر مبارکتان چه چیز است؟ فرمودند: حکومت پول و دخل می‌خواهد مرا که صاحبکار کرده‌اند جهت همین است که مال مردم را گرفته به صندوقخانه مبارکه برسانم، و اگر غیر از

۱. هر دو کتاب ترجمه کیکاووس جهاننداری ص ۱۲۲ به بعد و ص ۲۰۱ به بعد.

این باشد در تون و طبس آدم برای این شغل بسیار است»^۱.



هر حرکت و نهضتی اجتماعی و سیاسی - چه مفید باشد و سازنده، و چه ویرانگر باشد و بی فایده - بر اثر آگاهی بینش و جهان بینی جامعه، موافقان و مخالفانی دارد. مشروطه خواهی در ایران نیز از این اصل به دور نمانده بود موافقانی داشت آگاه و ناآگاه، و هم مخالفانی زودپای و دیرپای. از خاطرات منشی باشی - که دل خوشی از مشروطه طلبان نداشته بوده اطلاعات زیادی به دست می آید که گاه بصراحت به بیان آنها پرداخته و نیز گاهی مطالب را با چاشنی طنز همراه کرده است چنان که در جایی از شلغم شوروا می خوانیم: «شبی وقت شام کشیدن حاجی قربان - آدم بنده دست توی دیگ برده لقمه ای از شام برداشته اسماعیل گویله که نوکر مستوفی بود و شام می کشید گفته: حاجی قربان دست بردار. حاجی قربان گفته بود: «گناباد شلق^۲ است» و دست برد و لقمه ای دیگر برداشت. باز گفته بود: مکن، حاجی قربان گفته بود: «مشهد هم شلق است» و باز لقمه ای دیگر گرفته بود. و گفت: «تهران و همچنین همه ایران شلق است»، تا ته دیگ را تمام خورده بود و گویا این کلمه ملتفت شده از آن روزگارا رو به شلقی رفت و رفت تا حالا که اسمش دوره مشروطیت است ولی آن هم از شلقی معلوم نیست چه دوره ای است نه این و نه آن. و یمنعون الماعون^۳».

در شلغم شوروا سوای فواید اجتماعی، سیاسی و اداری - که شمه ای از آنها ذکر شد - نکته های بسیار ارزنده در خصوص تاریخ و جغرافیای تاریخی طبس، بشرویه، تون (= فردو) و گناباد و نیز فوایدی در خصوص مکتب خانه ها و چگونگی تدریس و استیفای مقامات دولتی و آداب بازرگانی و غیرهم هست که بسیاری از آنها را در دیگر کتب عصری نمی توان سراغ گرفت و هم ذکر آنها در حوصله این گفتار کوتاه نیست.

۲. شلق: شلوغ.

۱. همان کتاب، ص ۸۷.

۳. شلغم شوروا، پیشین، ص ۴۵۲.

خاطرات مذکور را همکار ارجمند و محققم آقای محمدرضا اظهري ویرایش و تحشیه کرده اند و مترصد آن اند تا به چاپش برسانند.

ذکر این نکته در پایان این مقال بجاست که منشی‌باشی بر اثر تتبع آثار و نگاشته‌های دیرینه زبان فارسی و نیز به علت داشتن ذوق شاعری قلمی داشته است پخته و استوار، و در واقع نثر او در تاریخ سبک‌شناسی زبان فارسی جای تأمل دارد؟ زیرا وی از یکسو متوجه تعبیرات زبان گفتار روزگارش بوده و از سوی دیگر از زبان نوشتار و ادبی فارسی و درست‌نویسی مطلع بوده و بر اثر همین توجه اوست که شلغم شوروا به رغم بسیاری از نگاشته‌های این دوره - که نگارندگان آنها گاهی موازین زبان فارسی را نادیده گرفته‌اند - کتابی است با نثری پویا و موج.

یادداشت‌هایی بر هامش فهرست مشترک پاکستان

I

در جایی نوشته بودم که کتابشناسی بمثابت جان و روان است در کالبد تحقیق؛ و بهمین مناسبت است که از دیرباز اسباب آن - فهرستها و کتابشناسیها - در میان اصحاب کتاب و ارباب قلم رایج بوده، و به صورتهای گوناگون در هر عصری از عصور مورد توجه و تأمل قرار گرفته و سبب شده است که فهرستها و کتابنامه‌هایی - گاه کلی و گروهی و گاه خصوصی و فردی - پدید آید. چنانکه در سده چهارم محمدبن اسحاق النذیم و راق (م ۳۷۸) بسیاری از کتب ملل و نحل، فلسفه و حکم و... را در «الفهرست» شناسانید، و ابوریحان بیرونی رساله‌ای در مؤلفات رازی پرداخت^۱. و ابن عربی (م ۶۳۸) رساله‌ای در تعریف دویست و چهل و هشت نگاشته خودش نگاشت^۲ و رضی الدین، ابن طاوس (م ۶۶۴) «الابانة فی معرفة أسماء کتب الخزانه» را نوشت، و سعدالسعود، را در فهرست کتابهای کتابخانه خود را ترتیب داد و گزیده‌ای از مطالب کتابهای مزبور را نیز در آن فهرست گنجانید. و عبدالغفوری لاری (م ۹۱۲) فهرستی از مؤلفات عبدالرحمن جامی را عرضه کرد^۳. و سخاوی - محمدبن عبدالرحمن - (م ۹۰۲) اعلان التویخ را در تعریف امهات مؤلفات پیشینیان ساخت. و حاج خلیفه (م ۱۰۶۷) کشف الظنون را در شناسانیدن مصنفات

۱. بنگرید به: رسالة للبیرونی فی فهرس کتب الرازی، به تصحیح پول کراوس، پاریس ۱۹۳۶ م.

۲. بنگرید به: کورکیس عواد، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، مجلد ۲۹، جزء ۳، ص ۳۵۹.

جزء ۴، ص ۵۳۶، مجلد ۳۰، جزء ۱، ص ۶۰.

۳. مراد تکملة نفحات الانس است. نیز کمال الدین عبدالواسع نظامی، کتابی در مقامات جامی ساخته که بسیار مفید است، و در آن از چهل و دو اثر جامی سخن گفته و نیز فوایدی در خصوص نگاشته‌های او آورده است. بنگرید به مقدمه نگارنده بر این کتاب که زیر چاپ است.

و نگاشته‌های فارسی و عربی از آغاز اسلام تا سدهٔ یازدهم پرداخت، و مجلسی (م ۱۱۱۰) در مقدمه و مؤخرهٔ بحارالأنوار از کتب فریقین یاد کرد. و حسن ابن علی کثنوی یزدی (م ۱۲۹۷) هدایة الأسماء فی بیان کتب العلماء را در شناسائی کتابها و نگاشته‌های شیعی تبویب کرد. و حاجی نوری (م ۱۳۲۰) در جلد سوم مستدرک الوسائل، پیرامون برخی از آثار امامیه و اعتبار آنها سخن گفت و محمد جعفر منشی (طرب) در جامع جعفری فهرست کتابهای مترجم را که به دستور محمد ولی میرزا انجام شده بود، عرضه کرد، و نگارندگان مطلع الشمس، و فردوس التواریخ از فهرست کتب خطی کتابخانهٔ رضوی یاد کردند.

سوی فهرستها و کتابنامه‌های مزبور، مؤلفان کتب رجال از قدماء نیز در مواردی فهرستواره‌ای از مؤلفاتِ صاحب ترجمه را آورده‌اند. چندانکه ابوالعباس احمد (م ۴۰۵) در فهرست نجاشی، و محمد الحسن الطوسی (م ۴۶۰) در فهرست، و ابن شهر آشوب مازندرانی (م ۵۸۸) در معالم العلماء، و علی بن عبیدالله بن بابویه (م ۵۸۵) در فهرست متتجب‌الدین از نگاشته‌ها و آثار صاحبانِ تراجم یاد کرده‌اند، نیز سام میرزا صفوی در تحفهٔ سامی مثلاً در ترجمهٔ جامی از چهل و پنج نگاشتهٔ او یاد کرده، و امیر شیرعلیخان لودی در «مرآت الخیال» در مواردی اسامی مؤلفات صاحب تراجم را فهرست‌وار آورده است. در میان کتب تراجم و رجال، که به فهرست تصنیفات و کتابشناسی و نسخه‌شناسی صاحب ترجمه توجه بسیار کرده است میرزا عبدالله افندی اصفهانی است صاحب ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، که پس از وی شیوهٔ او را خوانساری در روضات الجنات با نقصهائی تنبُّع کرده است. پیش از افندی، جانب این شیوه را شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴) در امل الأمل توجه داده بود.

پس از پیدا شدن کتابشناسان و متتبعانی چون استوری، بروکلمان، اته، ریو، بلوشه، ستیوارت، جوزف، ایوانف، مولوی عبدالمقتدر، و عرضه شدن فهرستهای آنان، توجه به ساختن و پرداختن فهرستها و کتابشناسیها در میان فارسی‌زبانان، عربها و محققان و متتبعانِ شبه قارهٔ پاکستان و هند، بعنوان کلید تحقیقاتی طرح شد و صدها فهرستواره و کتابنامه از نسخه‌های خطی فارسی، عربی و دیگر زبانهای - که در فرهنگ اسلام کارکردی داشته‌اند - ساخته و پرداخته شد بطوریکه امروزه تألیفِ «فهرست توصیفی فهرستهای نسخ خطی» خود کتابی مفصل تواند شد که یکی از دوستان کتابشناس با همکاری و مشورت من بنده بدان پرداخته است.

باری یکی از فهرست‌نگاران کتابشناس که با صمیمیت درخور به کتابشناسی و فهرست‌نویسی، در عصر ما، در میان فارسی‌زبانان رخ نمود آقای احمد منزوی است که سوای همکاریهایش در تألیف و تدوین فهرستهای نسخ خطی کتابخانه‌های ملی، ملک، مجلس، شهید مطهری (= سپهسالار) و تألیف فهرست نسخ خطی فارسی کتابخانه گنج بخش، و تحریر و تسنید و تحشیۀ فهرست استوری^۱؛ فهرست نسخه‌های خطی فارسی^۲، برای شناخت شخصیت علمی و تلاشهای پی‌گیرش بسنده است و کافی. اما سخنة تر از آن، کتابشناسی است که طی چند سال اخیر، باهتمام ایشان عرضه شده، به نام فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان^۳، که نگارنده درین گفتار، ارزشی از ارزشهای فراوان آن را باختصار می‌نمایانم، و نیز با اعتذار پاره‌ای از یادداشت‌هایم را - که پیرامن شناخت بهتر برخی از عنوانهای مذکور در آن فهرست، و بقصد تکمیل و تألیف «کتابشناسی تصوّف و عرفان اسلامی» تهیه کرده‌ام - عنوان می‌کنم.

II

پیش از آن که به بیان وجوه اهمیت فهرست مشترک بپردازم، لازم است که از

۱. مراد ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری است که توسط کریم کشاورز، سیروس ابی‌زادی و یحیی آریان‌پور بر اساس ترجمۀ روسی، همراه با اضافات برگل فارسی شده، و آقای منزوی مطالب مفید در خصوص مسایل کتابشناسی و نسخه‌شناسی بدان کتاب افزوده است. امید است که بقیۀ بخشهای آن فهرست نیز بهمین شیوه به فارسی ترجمه شود و در دسترس فارسی‌زبانان قرار گیرد.

۲. فهرست مزبور اولین فهرست مشترکی است که در زمینه نسخ خطی فارسی در ایران عرضه شده. همچنانکه در مقدمۀ جلد نهم فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه رضوی نوشته‌ام، فهرست منزوی چون بحرست موّاج، که البته سوای آب زلال و عذیش، خار و خاشاکهایی نیز دارد. عیب اساسی آن در اینست که مؤلف به فهرستهای پیش از خود بسیار تکیه کرده، و در نتیجه بسیاری از لغزشهای آن فهرستها به فهرست ایشان سرایت کرده است.

۳. گویا این فهرست در پنج جلد تدوین شده است، تا لحظه‌ای که این گفتار را می‌نوشتیم، چهار جلد آن از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان منتشر شده. علاقه و تلاشهای مفید سرپرست مرکز نامبرده، یعنی آقای اکبر ثبوت را نیز نباید در چاپ و عرضه داشت این فهرست و دهها متن ارزنده فارسی - که باهتمام محققان پاکستان و از سوی مرکز تحقیقات عرضه شده - نادیده گرفت.

گستره پهناور و درازی دامن آن سخنی بگویم.

در نیمه دوم سال گذشته - ۱۳۶۳ خورشیدی - من بنده، مجالی کوتاه یافتم تا به بررسی برگه‌های درهم «کتابشناسی تصوف و عرفان اسلامی» بپردازم و طرح و شیوه کارم را آماده سازم و با عده‌ای از کتابشناسان و فهرست‌نگاران سالخورده در خصوص آن مشورت کنم. بدین نیت، نسخه‌ای از طرح مزبور را برای مشورت با کتابشناس محقق - آقای سیّد عارف نوشاهی - به اسلام‌آباد فرستادم، گویا در همین موقع، آقای منزوی ازین نیت بنده آگاه شدند و پس از تأمل بر طرح مزبور، طی نامه‌ای، نه تنها راهبانی را نمودند، بلکه نسخه‌ای از پیشگفتار پنجمین مجلد از فهرست مشترک را نیز - که تاکنون چاپ نشده است - برای آگاهی بنده ضمیمه آن نامه کردند. نگاهی به این پیشگفتار - که متضمن یافته‌های تجربی ایشان است و از جهت فهرست‌نگاری نسخ خطی ارزنده - نه تنها مبین مراحل چندگانه‌ایست که در تهیه آن فهرست، مورد توجه مؤلف بوده، نیز هم دامنه وسیع کار مؤلف و دستیارانش را نشان می‌دهد.

مؤلف در تدوین فهرست مشترک دو مرحله را مورد توجه قرار داده است: مرحله نخست تهیه برگه‌های توصیفی بوده که پس از رؤیت نسخه، آماده می‌شده، و متضمن مطالبی پیرامون کتابشناسی و نسخه‌شناسی - البته بصورت توصیفی - بوده است.

در مرحله دوم، همچنانکه برگه‌های مزبور به قیاس و تطبیق برگرفته می‌شده، و نسخه‌های مکرر با توجه به تاریخ کتابت آنها در پی هم قرار می‌گرفته، از یکسو نکات مربوط به کتابشناسی و نسخه‌شناختی ممتاز می‌گردیده، و از سوی دیگر، گویا برگه‌ها با فهرستهای چاپ شده تطبیق می‌شده است. درین مرحله، برگه‌ها از جهت نسخه‌شناسی و مطالب کتابشناسی - اعم از نکاتی که پیرامون نسخه بدست می‌آمده، و نیز ذکر مآخذی که در آنها از مؤلف مطالبی هست - تکمیل می‌شده و هر عنوانی در پوشه‌ای قرار می‌گرفته، و با توجه به نام کتاب تنظیم می‌شده، و سپس با توجه به موضوع، پوشه‌ها برای حروفچینی به چاپخانه می‌رفته است.

مؤلف با توجه به شیوه مزبور، سه جلد فهرست مشترک را عرضه کرده، و پس از آن به شیوه تنظیم تاریخی روی آورده است و گویا جلدهای چهارم و پنجم را به شیوه تاریخی عرضه کرده و می‌کند.

باری، تهیه فهرست مشترک از نسخ خطی فارسی شبه قاره، چه به شکل

الفبائی - موضوعی باشد و چه به طرز تاریخی - موضوعی، کاریست دشوار و حوصله طلب. دشواری کار از یکسو در کثرت و زیادی عنوانها و نسخه های خطی موجود در پاکستان و هند است؛ زیرا همچنانکه می دانیم آن سرزمین از سده هفتم به بعد به گونه های متفاوت دارای مراکز علمی و تحقیقاتی به زبان فارسی بوده است و از اواخر سده نهم - خصوصاً سده دهم - از جهاتی مرکز تجمع سخنوران و نویسندگان فارسی زبان قرار گرفته، و مانند آسیای صغیر، نه تنها بسیاری از نسخه های خطی بدانجا سرازیر شد، بلکه هزاران عنوان به علت این که در قرون متأخر در آن سرزمین کتابت و یا نسخه برداری شده است و بسبب آنکه از آفت رویدادهای وحشتناک تاریخی چون حمله های غزان و ترکان و مغولان و... خبری نبود، محفوظ مانده است. البته باید دیده وری و عدم عصبیتهای حاکمان و سلاطین شبه قاره را نیز در کثرت و زیادی نسخ خطی موجود در شبه قاره نادیده نگیریم، خاصه آنگاه که سوزاندن میلی از کتابهای فلسفی و مذهبی و آثار مربوط به اسماعیلیان و کتابخانه های آنان را در ایران، توسط سلاله های تاریخی، چون غزنویان، مغولان و آل مظفر بیاد آوریم^۱.

از سوی دیگر عدم اطلاعات کافی محققان ایرانی است از مآثر علمی و فرهنگی زبان فارسی در هند و پاکستان، که پس از تسلط بریتانیا بر شبه قاره، و از رسمیت افتادن زبان فارسی در آن سرزمین، کم اطلاعاتی مزبور تا سرحدی بی اطلاعاتی پیش رفته است.

ناگفته نماند که بی اطلاعاتی ایرانیان نسبت به مآثر زبان و فرهنگ فارسی در شبه قاره، سوای دلایل سیاسی و دهها عامل اجتماعی و فرهنگی، دو دلیل بارز دیگر نیز دارد: یکی اینکه طرز و شیوه سخن فارسی در شبه قاره، نه تنها در حوزه شعر و نظم، خصیصه های خاص پیدا کرد و سبب پیدایش سبک هندی در شعر فارسی شد، بل

۱. بنگرید به: جهانگشای جوبنی، تصحیح محمد قزوینی ۲۴۹/۳، ترجمه رفیع النصائح الایمانیه و کشف الفضائح البونانیة از شهاب الدین عمر سهروردی، ترجمه معلّم یزدی، خطی موزه بریتانیا، ورق ۸۲ آ، که گوید: طی چهار سال نزدیک به سه چهار هزار کتاب فلسفی را آل مظفر در لرستان و اصفهان و آذربایجان به آب شسته اند. البته تردیدی نیست که انگلیسها در ایام غلبه بر شبه قاره، بسیاری از نفائس خطی را به یغما بردند، و نیز نادرشاه افشار بسیاری از نسخ خطی شبه قاره را به ایران آورد.

در فنِ نویسندگی نیز، نثر فارسی آن سرزمین از ویژگی‌های خاص برخوردار بود که به گمانِ نگارنده، این شیوهٔ نثر فارسی را نیز، باید به همان نام بخوانیم. به هر حال بی‌اعتنائی ذهنِ تنبیلِ شاعرانِ بازگشتی از شعر سبک هندی، اسبابِ بی‌توجهی به آثار منثور شبه قاره را بدنبال داشت. این بی‌توجهی به مآثر زبان و فرهنگ فارسی هند و پاکستان - جز در چند مورد انگشت‌شمار و نادر که در دو سه دههٔ اخیر روی نموده‌اند - بیشترینِ محققانِ فارسی‌زبان ایران و افغانستان را دربرمی‌گیرد^۱ که مسلماً در امر کتابشناسی نسخه‌های خطی آن سرزمین صعوبت و ثقلت ایجاد می‌کند.

دلیل دیگر - که بر دلیلِ نخست، نیز اثرِ کاری و مؤثر داشته است و دارد - خصوصیتِ اسطوره‌ای یافتنِ زبانِ فارسی است در پاکستان و هند؛ چه پس از تسلط و غلبهٔ سیاسی بریتانیا بر شبه قاره، نه‌تنها کوشش‌های استعمارگرایانهٔ فرهنگیِ انگلیسها سبب ضعفِ زبانِ فارسی و رونقِ یافتنِ زبانِ انگلیسی در آن سرزمین شد، بلکه رسمیتِ یافتنِ زبانِ اردو و بعضی از لهجه‌های محلی نیز در بی‌رونقیِ فارسی و از رسمیتِ افتادنِ آن زبان در پاکستان و هند، بی‌تأثیر نبود. عللِ مزبور سبب شد که پستوانه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زبانِ فارسی ناتوان و نابود شد. عدم پیوندهای اساسی و بنیادیِ فرهنگی بین ایران، پاکستان و هندوستان نیز علتی دیگر بود که باعث شد تا «قند پارسی» به «بنگاله» نرسد و... و در نتیجه زبانِ فارسی - نمی‌گویم تحقیقات و موادِ فرهنگیِ فارسی^۲ - از کاربرد و رواج روزمره بیفتد؛

۱. البته بی‌اطلاعی محققانِ افغانستان - اعم از فارسی‌زبان و پشتوزبان - نسبت به مآثر فرهنگی زبانِ فارسی در شبه قاره با بی‌اطلاعی محققانِ ایران قابلِ قیاس، و نیز همگون و هموزن نیست؛ زیرا روابطِ فرهنگی و علایقِ اجتماعی بین مردمِ افغانستان و مردمِ پاکستان و هندوستان بیشتر از آنست که بین مردمِ ایران و شبه قاره.

۲. با آنکه در پاکستان، و نیز در مکتب‌خانه‌های مربوط به مسلمانانِ هندوستان زبانِ فارسی بموازاتِ عربی تدریس می‌شود، و با آنکه مسلمانانِ شبه قاره به زبانِ فارسی، بعنوان زبانِ دومِ فرهنگِ اسلامی می‌نگرند، ولی چنان می‌پندارم که بسیار کم‌اند آنان که به زبانِ فارسی بتوانند بیندیشند، و بجز خواصِ تحصیل‌کرده‌ها، دیگران از ساختهای دستوری زبانِ اردو، بهتر و زودتر، به کنه مفاهیم و مصادیقِ فرهنگی می‌رسند. نیز به علتِ وجودِ این فکر که زبان می‌تواند هویتِ ملی و کشوری، را ایجاد کند و پرورش دهد؛ بیشترینِ محققانِ پاکستان و هندوستان حاصلِ تحقیقات و نتایجِ خود را که در زمینهٔ زبان و فرهنگِ فارسی هست به زبانِ اردو می‌نویسند. و چون زبان

بطوریکه آن دسته از محققان هند و پاکستان که می‌توانند فارسی را با پختگی تمام بنویسند، اغلب تحقیقات علمی و فرهنگی مربوط به مآثر زبان و فرهنگ فارسی را به اردو می‌نویسند و چون بیشتر محققان ایران، ساختهای دستوری زبان اردو را نمی‌دانند، در نتیجه از حاصل تحقیقات و تبیعات مذکور بی‌اطلاع می‌مانند.

باری مسأله کثرت نسخه‌های موجود در پاکستان از یکسو، و اردو بودن مآخذ و مصادر تحقیقات محققان پاکستانی در خصوص مآثر فرهنگ فارسی - خاصه آن دسته از آثاری که در شبه قاره ساخته و پرداخته شده است - از سوی دیگر، مسأله‌ای بوده که بطور طبیعی متوجه مؤلف دانشمند فهرست مشترک نسخه‌های خطی پاکستان بوده است؛ امّا عقدۀ مسأله و مشکله مزبور همچنانکه به مدد تسلط مؤلف بر نکات کتابشناسی کتابهای شبه قاره گشوده شده، نیز هم گروهی از محققان و کتابشناسان پاکباز پاکستان در گشایش گره مزبور مؤلف را همراهی و همکاری تام و تمام کرده‌اند، آن‌چنانکه مؤلف ارجمند ضمن آنکه اسامی همه همکاران مذکور را در مقدمۀ مجلد اول از فهرست مشترک آورده^۱، گزارش نسخه‌شناسی و کتابشناسی آنان را نیز در ذیل نسخه‌ها به نام خودشان ثبت کرده، و از آنان به «نگارندگان واقعی فهرست مشترک» تعبیر کرده‌اند^۲.

بی‌تردید همه همکاران آقای منزوی در تألیف فهرست مورد بحث، از عاشقان زبان و فرهنگ فارسی‌اند، و هریک از آنان سوای احاطه‌ای که بر فن فهرست‌نگاری دارند، صاحب نگاهشته‌ها و کارهای علمی و تحقیقاتی نیز هستند. نگارندۀ این سطور با آثار چهار تن از همکاران مزبور آشنایی دارد که عبارتند از آقایان اختر راهی، محمد اقبال مجددی، سید عارف نوشاهی و محمد نذر رانجها، که نه تنها نگاهشته‌های کتابشناسانۀ آنان مورد استفاده آقای منزوی بوده، بلکه در رؤیت و واریسی بسیاری از نسخ خطی فارسی پاکستان به منظور پیشبرد طرح فهرست مشترک - که به گمان

*- مزبور در میان محققان ایرانی رواج ندارد، مسلماً نوعی بی‌اطلاعی و بیگانگی نسبت به یافته‌های آنان در میان پژوهشگران ایران بوجود می‌آید.

۱. ج ۱ / ص ۱۸-۲۰. نیز در مقدمۀ جلد پنجم - که چاپ نشده و رونوشتی از آن توسط مؤلف در اختیار من بنده قرار گرفته، از عده‌ای دیگر که در طرح تألیف فهرست مشترک، ایشان را یاری کرده‌اند، یاد شده است که در میان این گروه سه تن از همشهریان نگارنده نیز هستند. شکرالله سعیدم.
۲. ایضاً ۱/۱۹.

نگارنده از شاهکارهای فهرست‌نگاری به زبان فارسی بشمار می‌رود - سفرها کرده‌اند و نکته‌ها یافته‌اند و آنها را در دسترس مؤلف صمیمی فهرست نامبرده گذارده‌اند، که البته مؤلف نیز با نهایت صمیمیت تحقیقاتی - که ویژه اوست - یافته‌ها و نکته‌های آنان را بقیه نام خودشان مقید کرده است، جزاک الله سعيه و سعيهم.

باری، همچنانکه مذکور شد، به پندار من بنده، فهرست مشترک پاکستان از دقیقترین و ارزنده‌ترین فهرست‌هایی است که تاکنون پیرامون نسخه‌های خطی فارسی و نیز به زبان فارسی تألیف شده. مؤلف دانشمند در دامن هر عنوان موضوعی، به دو جنبه کتابشناسی و نسخه‌شناسی توجه داده است. در بخش کتابشناسی، سوای نام اصلی کتاب از نامهای فرعی - اعم از درست و نادرست آن - سخن گفته، و از مؤلف در صورت لزوم و بمناسبت این که بنام است یا گمنام، در حدی کافی یاد کرده، و نگاشته‌های دیگر او را در بسیاری از موارد فهرستوار، نموده، و پیرامین ساخت کتاب، ابواب، فصول و دیگر عنوانهای کتاب با دقت تمام، مطالبی را ثبت کرده و... و سرانجام امهات مآخذی را که پیرامون مؤلف و نگاشته‌هایش محققان را راهنمایی کند، نشان داده است.

در بخش نسخه‌شناسی، نیز به تمامی خصیصه‌های نسخه مانند نوع خط، سال کتابت، کاتب، کمال و یا نقص نسخه و تعداد اوراق و سطور آن، توجه داده است. به این صورت مؤلف دانشمند، فهرستش را از آن دسته فهرست‌هایی که متضمن مشتی نام کتاب و اسم مؤلف‌اند، فراتر برده، و با توجه به مطلب توصیفی - تاریخی و ارجاعی - موضوعی در امر فهرست‌نگاری، فهرست مشترک را آن‌چنان ساخته که بی‌تردید می‌توان آن را یکی از منابع مسلم تحقیقاتی در خصوص معرفت رجال و مؤلفات فارسی قلمداد کرد.

گفتنی است که مؤلف در بخش کتابشناسی نسخه‌ها، بسیاری از نسخی را که دردسترس داشته، به تتبع و بررسی برداشته، و نکته‌های تازه و ارزنده‌ای در مورد بسیاری از عنوانها، از داخل نسخه‌ها دستیاب کرده^۱ و با زبان فهرستی - که مؤلف بر

۱. از جمله بنگرید به ۱۱۱۷/۲، ذیل عنوان سوادالاعظم. آوردن نمونه و حتی ارجاع دادن به این نکته‌ها، در حدیست که از حوصله این گفتار خارج است. و اگر در نقد فهرست مشترک با توجه به ذکر نمونه‌ها، می‌پرداختم، بی‌تردید این گفتار نیز رساله‌ای می‌شد در حد دویست و اندی صفحه.

این زبان تسلط کافی دارد - نکات مزبور را نقل کرده، که محققان را در تحقیق و تتبع متون کهن و دیرینه فارسی امداد خواهد کرد، و چون مأخذی معتبر و دست اول در زمینه تحقیق و تدقیق، مد نظر خواهد بود. درین مورد، مؤلف، همچنانکه به نقل مطالبی سودمند و تازه از درون نسخه‌ها اهتمام ورزیده، از تحقیقات پیشینیان نیز چشم نمی‌پوشد، و اگر احیاناً به مطلبی می‌رسد که یافته‌ها و قضاوت‌های پیشین را نقض می‌کند، با صراحت بیان - که لازمه هر محقق دانشمند چون ایشان است - آن مطلب را عنوان کرده. چندانکه، مثلاً، مرحوم سعید نفیسی^۱ از رساله‌ای سخن گفته به نام مقاصد السالکین در ملفوظات سعدالدین حمویه، تألیف محمدبن احمدبن محمد؛ حال آنکه نگاشته مزبور - همچنانکه آقای منزوی گفته‌اند^۲ - ملفوظات حمویه نیست، بلکه تألیفی است از محمدبن احمد، که برپایه آموزشهای خانقاهی پیر خود - سعدالدین - ساخته است^۳.

باری، اگر به جمیع محاسن و فوائد این فهرست بپردازیم، بی‌تردید باید رساله‌ای ساخت، نگارنده این بهره‌ازین گفتار را با ذکر نکته‌ای دیگر به پایان می‌برم و سپس می‌پردازم به ذکر پاره‌ای از یادداشت‌هایی که در هامش فهرست مورد بحث نگاشته‌ام.

همچنانکه بین است، رسم بر این بوده است که فهرستهای مشترک - که با توجه به مسأله توصیفی - ارجاعی و موضوعی - تاریخی فراهم می‌آیند، در مواردی که برای مؤلف و فهرست‌نگار میسر نباشد، بنای کار را بر فهرستهای خصوصی چاپ شده، می‌گذارد. از آنجا که تاکنون، بسایر دلایلی، کتابشناسی دقیق و کامل از نسخه‌های خطی فارسی نداریم، بسیاری از فهرستهای خصوصی، خاصه آن دسته از فهرسی که بیست یا سی سال پیش فراهم آمده‌اند، از نظرگاه کتابشناسی لااقل در حدی چهل درصد غلط و اشکال دارند. از اینرو چون بخواهیم که کتابشناسی بپردازیم که

۱. تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی، تا پایان قرن دهم هجری، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳، ص ۷۲۴، تکمله ص ۱۱۶.
 ۲. فهرست مشترک ۱۹۶۵/۳.

۳. رساله نامبرده در هفده باب است دارای مطالبی تازه و نو، که ارزش آن کمتر از نگاشته‌های عزیزالدین نسفی نیست. نگارنده عکس نسخه مزبور را به لطف همکاران و اولیاء دانشمند مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان تهیه کرده‌ام و به تصحیح آن پرداخته‌ام که امید است امکانات چاپ آن، زودتر، میسر شود.

عنوانها و کتابها از نظر زبانی و موضوعی ممتاز شوند، نباید شالوده‌کار را با توجه به آن دسته از فهرستهای پر غلط، آماده سازیم. و اگر نیز اضطراری باشد که بدانها متکی گردیم، باید لااقل عنوانهای مشکوک و گنگ فهرستهای پیشین را با احتیاط بپذیریم، و در صورت امکان، به بررسی و رؤیت مجدد نسخه‌ها پردازیم. البته فهرستهایی که بیست یا سی سال قبل در پاکستان فراهم آمده، از جهاتی، بسیار منظم، و نیز ارزشمند است، امّا به عنوانهای بسیار در همان فهرستها رویاروی می‌شویم که یا شناسانیده نشده‌اند و یا از لحاظ زبانی نادرست معرفی شده‌اند و یا...

متأسفانه آقای منزوی - که تجربه تلخ تکیه بر فهرستهای پیشین را در فهرست نسخه‌های خطی فارسی کسب کرده بودند^۱؛ نمی‌دانم به چه علت در تألیف فهرست مشترک به تجدید آن تجربه پرداخته‌اند. باری کتابشناسی برخی از عنوانها که مأخوذ از فهرست مخطوطات شیرانی هست، از جهات زیر نواقصی دارند:

(۱) پاره‌ای از عنوانها از لحاظ زبانی ممتاز نگردیده‌اند.

(۲) نگارندگان برخی از عناوین شناسانیده نشده‌اند. البته برخی از عنوانهای

ناشناخته شده فهرست نامبرده، امروز شناخته شده‌اند.

(۳) نسخه‌شناسی نسخه‌ها ناقص است.

به عنوان نمونه از رساله برزخیه - که عکس نسخه مورد گفتگو نزد بنده هست - یاد می‌کنم که در «مخطوطات شیرانی»^۲ به نام ترجمه رساله برزخیه از محیی‌الدین ابن العربی (م ۶۳۸) دانسته شده است. در فهرست مشترک نیز رساله مزبور، همان‌گونه شناسانیده شده با ارجاع به همان مأخذ و به برزخیه‌های شاه نعمه‌الله ولی در نسخه‌های خطی فارسی^۳. با آنکه اولاً در میان آثار مفصل و مختصر ابن عربی کتاب و رساله‌ای به نام «برزخیه» نداریم و گویا رساله مزبور برگزیده‌ای باشد از دیگر آثار او. و ازین مهمتر آنکه رساله مزبور اصلاً فارسی نیست بلکه عربی است با این

۱. هرچند که فهرست نامبرده، یکی از مهمترین و ارزنده‌ترین فهرستهای موجود بشمار می‌رود، و نیز کارکرد بسیار سودمندی در میان اهل کتاب داشته است و دارد، اما چون مؤلف به بسیاری از فهرستهای قبلی - حتی آنها که نسخ و یا میکروفیلیمهای آن در داخل ایران موجود است - در فراهم آوردن آن اثر، تکیه کرده است، در نتیجه بسیاری از اشکالات کتابشناسانه فهرستهای پیشین وارد فهرست ایشان شده.

۲. ۲۰۵/۲ ش ۱۱۱۸.

۳. فهرست مشترک ۱۳۱۸/۳.

سرآغاز: رسالهٔ برزخیه شیخ اکبر قدس الله سره. بسمله، الحمد لله الذی اخترع الأعیان... و بعد فهذه نبذة تشتمل علی بعض أحكام دارالبرزخ و ترتیب الانتقال إلیه و منه...^۱.

III

آنچه گفتیم کلیاتی بود در اهمیت و شیوهٔ کار مؤلف دانشمند، در تألیف فهرست مورد بحث؛ درین بهره ازین گفتار به برخی از عنوانهای آن توجه می‌دهم و یافته‌های خودم را متذکر می‌شوم، البته نه همهٔ آنها را، بلکه به چند عنوان بسنده می‌کنم و موارد دیگر را در کتابشناسی عرفان و تصوف اسلامی یاد خواهم کرد.

(۱) ارشاد المریدین

آقای منزوی در بخش کتابشناسی عنوان مزبور نوشته‌اند: «ارشاد المریدین: از کمال‌الدین حسین بن حسن خوارزمی، شهید در ۸۳۸ یا ۸۴۰ هـ / ۱۴۳۵ یا ۱۴۳۷ م. در دیباچه می‌گوید: بخواهش گروهی از طالبان و سالکان، بنام ارشاد المریدین، در چهار فصل و یک خاتمه نگاشتم. تخلص او «حسینی» دوبار در دیباچه آمده است: تو هم گر عاشقی صبر بلاکن - شنو، بنده حسینی را دعاکن... و در پایان فصل اوّل زنجیرهٔ طریقت خود را از بالا به پایین چنین می‌آورد: پیامبر(ص)، حضرت علی... میرسید علی همدانی، شیخ اسحاق ختلانی، میر عبدالله برزش‌آبادی،

۱. در هامش یک صفحه از نسخهٔ مزبور، کاتب عباراتی از کتاب التراجم ابن عربی نیز به نسخه افزوده است. از آقای خضر نوشاهی سپاس دارم که عکس این نسخه را برای استفاده و رویت بنده تهیه کردند و فرستادند. نیز بنگرید به ترجمهٔ عوارف المعارف که معلوم نیست مصباح‌الهدایه است یا ترجمهٔ ظهیرالدین، و قیاس کنید آن نکته را در مخطوطات شیرانی ۲۰۸/۲ ش ۱۱۳۲ و با فهرست مشترک پاکستان ۱۹۳۱/۳، نسخهٔ شماره ۱۰۴۷۸. در اینجا لازم است گفته شود که سوی فهرستهای که ۲۰ تا ۳۰ سال قبل در پاکستان فراهم آمده، فهرستهای نیز در دههٔ اخیر در پاکستان عرضه شده که اینها نیز مأخذ مؤلف محترم فهرست مورد بحث بوده است. این فهرستها مانند فهرست نسخه‌های خطی انجمن ترقی اردو، و فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ موزهٔ ملی کراچی با نهایت دقت تألیف شده‌اند و اشکالاتی که ما در اینجا در خصوص مخطوطات شیرانی یاد کردیم، متوجه آنها نیست.

رشیدالدین اسفراینی، شاه علی بیداوازی، شیخی و مرشدی شیخ حاجی محمد، و از ایشان مؤلف این نسخه اُعی المفتقر حسین الخوارزمی.

در خاتمه تاریخ انجام ۵ ذیحجه ۹۲۵ هـ (که بایستی ۸۲۵ هـ / ۱۴۲۲ م باشد)، در قبة الاسلام خوارزم، در موضع بیگ‌اداغی از بلده مذکور، آمده است. به نثر آمیخته با نظم. فصل ۱ - در موعظه به طالبان و عاشقان و سالکان، ۲ - در بیان احتیاج به شیخ کامل و مکمل، ۳ - اطوار سبعة و معرفت مقتدا، ۴ - آداب و شرایط سلوک، و هشت ادب: ۱ - حبس حواس، ۲ - وضو ...

ن.ک. ذریعه ۲۵۱/۹ «دیوان حسین خوارزمی» که گفته شده تخلص او «حسین» است - منزوی، دانشگاه ۲: ۱۴۶-۱۵۰ «جواهر الاسرار» زندگینامه و فهرست آثار، که ازین اثر او یاد نشده - هدیه العارفین ۱/۳۱۵ - کشف الظنون ۲/۱۵۸۷ «مثنوی» که در آنجا تاریخ مرگ او پیرامون ۸۴۰ هـ آمده - حبیب السیر ۳/۱۴۴ - نسخه‌ها ۲/۱۰۱۳ «آداب المریدین» که در آنجا تاریخ نگارش ۸۳۵ هـ / ۱-۱۴۳۲ آمده - نفیسی ۱/۲۴۲، زندگینامه و فهرست آثارش، که این کتاب یاد نشده - نسخه‌ها ۲/۱۰۱۳ نسخه ملک ۹۳۸۴ که در آنجا نیز تاریخ نگارش ۹۲۵ آمده است.^۱

از شجره طریقت مؤلف که در نسخه آمده - پایان فصل اول - و نیز از تخلص مؤلف که «حسینی» است نه «حسین»، محقق و منجز می‌گردد که مؤلف ارشاد المریدین، حسین خوارزمی مقتول در ۸۳۹ یا ۸۴۰ هجری که به سبب شرح مثنوی خود یعنی جواهر الاسرار و زواهر الانوار در میان فارسی‌زبانان معروف بوده، نیست - بنگرید به همین گفتار، ذیل شرح فصوص الحکم - بلکه نگارنده رساله مذکور کمال‌الدین حسین خوارزمی، مؤسس سلسله حسینیة همدانیه است که معصومعلیشاه از آنها به نام ذهبیة اغتشاشیه یاد کرده^۲، و اشعار او را با تخلص «حسینی»، صبا و واصفی و شوشتری آورده‌اند. وی در ۹۵۸ هجری در حلب فوت شده و در همانجا دفن گردیده، و پس از چهار ماه جسد او را از حلب به دمشق منتقل کرده‌اند، بطوری که بقول ابن عماد هیچگونه تغییری نکرده بوده است.^۳

۱. ج. ۳ / ۷-۱۲۴۸.

۲. طرائق الحقائق، نهران، چاپ دوم، بی‌تاریخ ۲/۳۲۴.

۳. شذرات الذهب، بیروت، بدون تاریخ ۸/۳۲۰-۳۲۱، ذیل وقایع سال ۹۵۸.

باری همچنانکه نسخه‌های پاکستان از رسالهٔ ارشاد‌المیریدین نشان می‌دهند - و درست هم هست - مؤلف آن را در ۵ دیحجه ۹۲۵ - و نه ۸۲۵ (?) - در منزل شیخ محمد خواجه فرزند بدراتایی ساخته است. غیر از نسخه‌های پاکستان، شش نسخهٔ دیگر نیز از رسالهٔ مورد بحث موجود است: یکی در کتابخانهٔ کوتینگن به شمارهٔ (Pers.44)^۱، و پنج نسخهٔ دیگر که آقای منزوی در نسخه‌های خطی فارسی^۲ یاد کرده و از حسین خوارزمی مقتول (۸۳۹) دانسته‌اند.

این کمال‌الدین حسین خوارزمی، سوای ارشاد‌المیریدین، ملفوظاتی نیز دارد که به نام چهل مجلس (= چهل مقوله) توسط کمال‌الدین محمود غجدوانی تحریر شده، و در مقالهٔ چهارم «مفتاح الطالبین» هم‌گنج‌انیده شده است. نسخه‌ای نیز از این مجالس بصورت مستقل داریم که آن را به نام چهل مجلس شناسانیده‌اند^۳، که همان مقولات چهل‌گانهٔ مفتاح الطالبین است.

نیز سوای مفتاح الطالبین که در احوال، اقوال و مناقب حسین خوارزمی (م ۹۵۸) در دست است، رساله‌ای دیگر در همین زمینه به نام جادهٔ العاشقین داریم که برگرفته شده از مفتاح الطالبین است اما با اضافات و نکات بسیار ارزنده‌ای که در مفتاح مذکور نیامده، از شریف‌الدین حسین فرزند کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۹۵۸)^۴.

(۲) اصطلاحات صوفیان هست أمّا به نام طوارق

در مجلد سوم، صفحهٔ ۱۲۷۶ فهرست مشترک از رساله‌ای یاد شده است به نام «اصطلاحات صوفیان» با سربندهای طارقه، که نسخهٔ دیگر آن به همین عنوان در

۱. بنگرید به: ایرج افشار، بیاض سفر ۵۰۷ ۲۰۲ (۱): ۲-۱۰۲۳.

۳. بنگرید به: دانش‌پژوه، فهرست دانشگاه ۳۹۶۰/۱۴، منزوی: نسخه‌های خطی فارسی ۲ (۱): ۱۱۲۱.

۴. جادهٔ العاشقین را نثاری - صاحب‌مذکر احباب، خطی - در ترجمهٔ شریف‌الدین حسین، ملفوظات پدر مؤلف دانسته است که درست نیست. نگارنده مفتاح الطالبین و جادهٔ العاشقین را تصحیح کرده و بزودی به چاپ خواهد سپرد. و امید است دیگر آثار این خانواده را که در شناخت تصوّف و عرفان ماوراء‌النهر و بسیاری از نکات اجتماعی و تاریخ سدهٔ دهم و یازدهم حائز اهمیت است، در آینده چاپ کنم.

فهرست نسخه‌های خطی فارسی^۱ نیز آمده است.

عنوان مزبور رساله‌ایست در تفسیر مصطلحات استعاره (= سمبولیک) صوفیه، که نسخه‌های متعددی از آن در دست است، و کامل‌ترین نسخه آن در کتابخانه دانشکده الهیات مشهد^۲ نگهداری می‌شود و دارای بیست طارقه است. نام اصلی این رساله «طوارق» است جمع طارقه، نه طارق؛ که در آن از عطار نیشابوری و تفسیر یعقوب کشانی (ولایتی در ماوراءالنهر) یاد شده است.

مؤلف رساله مورد بحث خواجگی شمس [الدین] غلام محمد - گویا از دانشمندان سده دهم هجریست. وی غیر از طوارق، رساله‌ای نیز در حالات و مقامات صوفیه دارد به نام بوارق، که درین یکی از خودش چنین یاد کرده است:

فقیری حقیری، غریقی کربیی ضعیفی نحیفی، حریفی غریبی
ملقب بشمس و محمد به نام علم خواجگ اهل دل را غلام

(۳) مناہج الطالبین و مسالک الصادقین

دائرةالمعارفی است عرفانی که بین سالهای ۶۹۵ - ۷۲۸ ساخته شده است. ازین کتاب تا کنون سه نسخه شناسانیده‌اند^۳ که یکی از آنها نسخه پرفسور صدیقی است که در فهرست مشترک آمده. تاریخ کتابت این نسخه ۸۷۵ هجریست نه ۸۲۵ که در فهرست نامبرده، گزارش شده. نسخه مذکور هر چند حدود پنجاه سال پس از نسخه قونیه (ش ۱۷۳۳) کتابت شده، ولی ترقیمه نسخه، و نیز متن نسخه بقیاس با نسخه قونیه، می‌نمایاند که از روی نسخه اصل مؤلف نبشته شده است.

اسم مؤلف در نسخه آقای صدیقی «محمود بن سعدالله الاصفهانی» ثبت شده، و گویا در نسخه لیدن بصورت کاملتر - نجم‌الدین محمود بن سعدالله بن محمود

۱. بنگرید به: ۲ (۱): ۲۰۲۲.

۲. بنگرید به: محمود فاضل، فهرست نسخه‌های خطی دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد ۶۴۶/۲-۶۴۷.

۳. عبارتند از نسخه‌های قونیه (ش ۱۷۳۳) ولیدن (۱/ ۱۰۳۵) واریز، و کتابخانه پرفسور صدیقی. این کتاب را نگارنده بر اساس نسخه قونیه و نسخه صدیقی چاپ کرده است.

اصفهان‌ای آمده است.^۱ نگارنده محمود بن سعدالله را نمی‌شناسم و در کتابشناسیها و تذکره‌ها و کتب رجالی عصری از او اثری نیافتیم، اما حاج خلیفه^۲ نسخه‌ای ازین کتاب را دیده، و درباره مؤلف آن نوشته است: «مناهج الطالبین - فارسی للسیّد محمد بخاری المستوفی سنه (?) رتبه علی مقدّمه و عشرة الواب: المقدمة فی التقوی... العاشر فی العلم و العمل». گفتنی است که زبان این کتاب، بیش از آنکه به زبان رایج اصفهان در سده هشتم بخواند، با گونه فارسی بخارا نزدیکتر است. از اینرو نگارنده می‌پندارد که اولاً محتمل است که مؤلف بخاری‌الأصل بوده و بر اثر حمله مغول همانند صدها خانواده دیگر که از خراسان کوچیده بودند، خانواده او نیز کوچیده باشند و به فارس آمده و در اصفهان مسکن گزیده باشند. ثانیاً اینکه به احتمال قریب به یقین، اسم او محمد بوده؛ زیرا که بنابر رسم پیشینیان اسم پسر را به اسم پدر بزرگ وی می‌خوانده‌اند. اگر این پندار درست باشد، می‌توان نظر حاج خلیفه را با ترقیمه نسخه‌های پاکستان و لیدن توفیق داد.

(۴) نوریه

رساله‌ایست از علاءالدوله سمنانی که دو نسخه از آن رساله در کتابخانه گنج‌بخش موجود است. مؤلف دانشمند فهرست مشترک، نسخه شماره (۴۴۰۹) گنج‌بخش را شناسانیده‌اند^۳ ولی نسخه شماره (۴۴۸۴) همان کتابخانه را به علت آنکه چندین سطر از مقدمه را ندارد به نام «نوریه از مؤلفی ناشناخته» معرفی کرده‌اند^۴، حال آنکه این نسخه نوریه ناشناخته را در فهرست مشترک بنگرید و قیاس کنید با عبارت نسخه (۴۴۰۹) گنج‌بخش که پس از مقدمه آمده است: «بدان ای عزیز نورالله قلبک بالانوار القدسیه که بحقیقت نور چیزی را گویند که او خود را بیند و داند»^۵.

۱. بنگرید به: دانش پژوه: نسخه‌های خطی، دفتر دهم، ۲۶۵.

۲. کشف الظنون، ستون ۱۸۴۶. ۳. فهرست مشترک ۳/ ۲۰۸۷، ش ۳۷۹۴.

۴. ایضاً، ص ۲۰۸۸، ش ۳۷۹۸.

۵. به نقل از عکس مجموعه ۴۴۰۹ گنج‌بخش، ص ۷۴۸، س ۹-۱۰.

(۵) جامع السائرين

رساله مزبور به عنوان ترجمه‌ای از منازل السائرين پیرهری شناسانیده شده است. این رساله را در آغاز آقای دکتر بشیرحسین اشتباهاً به این صورت شناساند^۱ و با همان صورت نادرست و به استاد فهرست بشیرحسین، در فهرست مشترک، نه منازل السائرين خواجه عبدالله انصاری هرویست و نه ترجمه آن، بلکه صد میدان اوست که در اصل پارسی بوده است^۲.

(۶) چهل مجلس

ملفوظات شیخ علاءالدوله سمنانی (م ۷۳۶) هجریست که بین عیدین - گویا بین سالهای ۷۲۴ - ۷۳۶ یا چند سالی پیش ازین^۳ - به وسیله امیر اقبالشاه بن سابق سجستانی که از خانواده میران سیستان بوده، تحریر شده است^۴. این رساله در مآخذ کهن و بتبع آنها در مآخذ متأخر مانند روضات الجنات کربلائی و طرائق الحقائق معصومعلیشاه به نام «رساله اقبالیه» خوانده شده است نه چهل مجلس^۵. باری نکته‌ای که راجع به چهل مجلس و تعریف آن در فهرست مشترک دارم، اینست که در بین نسخ مولوی محمد شفیع دو نسخه موجود است که در فهرست کتابهای وی به نامهای «چهل مجلس» و «ملفوظات سمنانی» معرفی شده است^۶ که

۱. بنگرید به: فهرست مخطوطات شیرانی ۲ / ۲۱۰.

۲. وقتی نگارنده عکس نسخه مزبور را از دوست دانشی آقای سید عارف نوشاهی خواست، ایشان بر این نسخه تأمل کردند و به من نوشتند که آن رساله، صد میدان پیرهری است.

۳. نسخه بودلیان که اساس کار بنده در تصحیح رساله مزبور بوده است دارای تصویرست گویای این مطلب که: چهل مجلس پس از تحریر بر سمنانی سماع شده. درین تصویر ظاهراً سمنانی و امیراقبال، همراه با دو مرید دیگر دیده می‌شود. بطوریکه امیراقبال، رساله‌ای در دست دارد در حال خواندن، و سمنانی نشسته است و سماع می‌کند. این تصویر و عبارتی دیگر در متن چهل مجلس می‌رساند که تحریر چهل مجلس، سالی چند، پیش از درگذشت سمنانی، یعنی سال ۷۳۶ انجام گرفته است.

۴. درباره امیر اقبال، شاه حسین میستانی در احیاء الملوك، اطلاعات تازه‌ای داده است. تهران ۱۳۴۸، ص ۹۴ - ۹۵.

۵. بنگرید به: ن. مایل هروی، مقدمة العروة لاهل الخلوة والجلوة، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۸.

۶. فهرست مخطوطات شفیع، تألیف دکتر محمد بشیر حسین، گردآورنده احمد ربانی، لاهور،

مضامین و مطالب آن را بشیرحسین در فهرست خود آورده، و جدایی آن دو نسخه را ازین نظر دقیقاً مشخص کرده، و نوشته است که «این رساله غیر از آنست که زیر شماره ۳۱۳ معرفی شده»^۱، هر چند که در نام محرران و نگارندگان آن دو نسخه اشتباه کرده، بطوریکه هر دو نسخه را از کارهای امیر اقبال سیستانی برگرفته و امیراقبال را با سیدجلال الدین بخاری معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت (م ۷۸۵) یکی دانسته؛ امّا آقای منزوی در فهرست مشترک آن دو نسخه را - با ذکر همان جدایی در مضامین - ذیل یک عنوان آورده است،^۲ در حالی که نسخه شماره (۳۱۲) کتابخانه مرحوم شفیع که در فهرست مشترک، ذیل شماره (۷۶۴۵) آمده است چهل مجلس - که معادل رساله اقبالیه باشد - نیست و باید چیزی دیگر باشد. نگارنده در باره رساله مزبور که با عبارت «بسمله - المجلس الاول فی فضیلة التسمیة، المجلس الثانی فی الایمان»^۳ آغاز شده است، بر اساس برخی مدارک می‌پندارم که:

تردیدی نیست که پاره‌ای از ملفوظات و امالی علاءالدوله سمنانی را مرید پرنفوذ او - امیراقبال - در زمان حیات گوینده، تحریر کرده و از نظر او گذرانیده است.^۴ نیز شکی نیست که این رساله تا دوره متأخر به نام «رساله اقبالیه» یاد می‌شده است. بنابراین نسخه شماره (۳۱۳) فهرست مخطوطات شفیع (= نسخه ۷۶۴۶ فهرست مشترک) همین رساله است؛ امّا نسخه شماره (۳۱۲) مخطوطات شفیع (= نسخه ۷۶۴۵ فهرست مشترک) که با سرفصلهای «المجلس الاول، المجلس الثانی... الخ» موجود است و مطالب آن با رساله اقبالیه فرق دارد، چیست؟

من بنده می‌پندارم: در صورتیکه این رساله نیز متضمن ملفوظات و گفتارهای سمنانی باشد، با احتمال قریب به یقین «رساله فوائد» است که امیراقبال در پایان چهل مجلس، ساختن و پرداختن آن را وعده داده، به این صورت: «... بعد ازین

→ دانشگاه پنجاب ۱۳۵۱، ش ۳۱۲-۳۱۳. ۱. ایضاً ۲۶۸.

۲. بنگرید به ج ۳/ ۱۴۰۳. ۳. فهرست مخطوطات شفیع، پیشین ۲۶۹.

۴. سواى نکته‌ای که در خصوص تصویر نسخه بودلیان، در گذشته نوشتیم، در مسأله منصور حلاج و ذکر دعای او نیز در چهل مجلس می‌خوانیم: «دعا را در وقت مطالعه اگر مخدوم دام‌ظله درین فرجه بنویسند، حاکم‌اند». چهل مجلس، تصحیح ن. مایل هروی، ضمیمه مجموعه رسائل و ملفوظات فارسی علاءالدوله سمنانی، چاپ نشده.

دخول ایام خلوت است و ترتیب مجالس متعذر بود، آنچه بعد از عید اضحی ثبت شود، آن را «فوائد» نام نهاده شد. هرچه از لفظ مبارک او [که] استماع افتاده، در هر تاریخ که باشد، به خاطر آید، نوشته شود *إن شاء الله*، و بر رأی انور عرضه داشته آید و آنچه به خط مبارک او نیز دیده شود در «فوائد جدید»، غیر از رسایل، ترتیب کرده آید.^۱

اما این نکته نیز قابل توجه است که در مجموعه آثار سمنانی که نسخه قدیم و کامل آن در دارالکتب قاهره به شماره (۱۱ - م مجامیع فارسی) موجود است اوراق (۲۴۸-۳۱۰) را رساله‌ای تشکیل می‌دهد به نام «فوائد» که مشتمل بر فوائد صوفیانه‌ایست که سمنانی برای شیخ علی مصری^۲ عنوان کرده و یکی از مریدان او به نام محمد بن ابراهیم، معروف به عبدالغفور سمنانی در سال ۷۸۷ آن مطالب را تحریر کرده و فراهم آورده است.^۳ البته وجود این رساله که مطالب آن در خطاب با علی مصری گفته شده است، اسباب ردّ فوائد امیر اقبال را فراهم نمی‌آورد، ولی پذیرفتن اینکه رساله مورد بحث آیا همان فوائد امیر اقبال است نیاز به بررسی نسخه و سبک نگارش آن، و نیز قیاس زبان آن با زبان چهل مجلس (= رساله اقبالیه) دارد. و اما آنکه آقای بشیر حسین نگارنده آن رساله را سید جلال‌الدین بخاری معروف به مخدوم جهانیان جهانگشت دانسته و آقای منزوی نیز، سخن او را با تردیدی ردّ آمیز در فهرست مشترک آورده است، نظریست که قرین صواب و مستند به اسناد نمی‌تواند باشد، هرچند که مخدوم جهانیان جهانگشت (م ۸۷۵) سفرهایی به خراسان داشته، و نیز یکی از مریدان *علاءالدوله سمنانی* - یعنی سید اشرف جهانگیر سمنانی - پس از درک محضر سمنانی، دست ارادت به سید جلال بخاری داده است^۴، و لکن هیچ‌گونه سندی که ما را به نظر بشیر حسین دلالت کند، در دست نیست، خاصه که ایشان، نسخه چهل مجلس (= رساله اقبالیه) را نیز به همو نسبت داده، و کلاً امیر اقبال را فقط با لقب او که «جلال‌الدین» است مدّ نظر گرفته و با

۱. چهل مجلس، پیشین، و نسخه بودلیان ش ۱۴۴۶ ص ۳۲۷.

۲. بنگرید به نفحات الانس جامی، تصحیح توحیدی‌پور، تهران ۱۳۳۷، ۴۴۳.

۳. طرازی: فهرس مخطوطات دارالکتب قاهره، دو جلد، قاهره ۱۹۶۶، ش ۹۶۴.

۴. بنگرید به: سید وحید اشرف کچهوچهوی، حیات سید اشرف جهانگیر سمنانی (اردو)، لکهنو

۱۹۷۵ م، ص ۴۲ و ۴۴-۴۷.

جلال‌الدین - مخدوم جهانیان جهانگشت - یکی دانسته^۱.

(۷) ترجمه عوارف المعارف

در فهرست مشترک از ترجمه‌های ناشناخته عوارف المعارف شهاب‌الدین عمر سهروردی (م ۶۳۲) گزارش شده^۲ که به علت افتادگی از آغاز نسخه، آن ترجمه ناشناخته مانده است. عبارتی که از آغاز موجود نسخه ترجمه مزبور بدست داده شده، منجز می‌کند که ترجمه مزبور از آن اسماعیل فرزند عبدالؤمن فرزند عبدالجلیل فرزند ابی منصور ماشاده از دانشمندان سده هفتم هجریست که تمامی دیباچه مترجم و ترجمه مفتتح کتاب و فهرست ابواب و بقدر شانزده سطر از باب اول - براساس نسخه مرادمحمد بخاری - در نسخه خیرپور - که در فهرست مشترک به شماره (۹۱۶۰) ذکر شده، افتاده است. این بیت ترجمه مزبور را پس از افتادگی مذکور، با آغاز موجود نسخه ترجمه ناشناخته مورد بحث از عوارف المعارف قیاس کنید:

در سر مکن هوس را مازار هیچ کس را ترسم که این نفس را، جویی و در نیابی

(۸) شرح فصوص الحکم خوارزمی

آقای منزوی پیرامون عنوان مزبور نوشته‌اند: «شرحی است از ناشناس، شاید کمال‌الدین حسین خوارزمی م ۸۴۰»^۳. در اینکه شرح نامبرده از تاج‌الدین حسین خوارزمی است - نه کمال‌الدین - هیچ تردیدی نیست. وجود بسیاری از اشعار حسین خوارزمی درین شرح، با تخلص «حسین» که هم در دیوان او و هم در ینبوع الأسرار، و نیز هم در جواهرالاسرار او آمده از یکسو، ارجاع به شرح مثنوی خود، و استشهاد به اشعار خواجه ابوالوفا - بدان‌گونه که خواجه و پیر اوست - از سوی دیگر^۴، و مضاف بر آنها همگونی و تشابه سبک انشاء و نویسندگی میان جواهرالاسرار، و

۱. فهرست مخطوطات شفیع، ۲۶۸-۲۶۹. ج ۲، ۱۷۰۶/۳، ش ۱۳۵۷، نسخه ش ۹۱۶۰.

۳. فهرست مشترک ۱۷۴۰/۳.

۴. برای توضیح این اشارات بنگرید به: نجیب مایل هروی، شرح فصوص الحکم خوارزمی، آینده، سال دهم، ۳۵۹.

یسنوع الاسرار با شرح فصوص، جای شکی باقی نمی‌ماند در اینکه شرح فصوص الحکم مورد بحث از مؤلفات حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ هجریست. شارح، این شرح را بین سالهای ۸۳۵-۸۳۸، یا کمی پیش از ۸۳۸ ساخته است. در اینکه آیا شرح مزبور از شروع مستقل فصوص الحکم هست و آیا مقدمات شارح از یافته‌ها و پرداخته‌های خود اوست یا اینکه مقدمات و نیز شرح متن، ترجمه‌گونه‌ایست از شرح فصوص الحکم داود قیصری؛ نگارنده در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم مزبور بتفصیل سخن گفته‌ام و در اینجا سخن را بدرزا نمی‌کشم، اما لازم می‌دانم که به دو نکته اشاره‌ای مختصر بکنم:

اولاً اینکه از شرح مورد بحث چهار نسخه موجود است: یکی همین نسخه گنج‌بخش، دو دیگر نسخه دارالکتب قاهره که در فهرست طرازی و فهرست منزوی^۱، ناشناخته مانده است، سدیگر نسخه شماره (۹۵۱۶) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، و چهارم نسخه کتابخانه تونک در هندوستان، که گویا نام نگارنده در کلفون نسخه میرسد حسین خوارزمی آمده است.^۲

ثانیاً مسأله لقب حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ هجریست که چون جامی (م ۸۹۸) با وجود آنکه روزگار او را درک کرده، و قطعاً از قضیه محاکمه او در هرات، در زمان شاهرخ (۸۰۷-۸۵۰) مطلع بوده و هنگام شهادت خوارزمی، بیست و سه سال داشته، گویا بجهت بدبینی عده‌ای از متمکنان عصری و نه بجهت مذهبی، از ذکر او در نفحات الانس احتراز کرده، و سپس آن تذکره‌نگاران بر اثر اختلاطی که میان سرگذشتنامه او و همشهری همنامش یعنی کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۹۵۷) پیش آمده است از او با لقب «کمال‌الدین» یاد کرده‌اند و در جمیع نگاشته‌های معاصران و نیز پشت جلد‌های آثار منتشر شده او مانند یسنوع الاسرار و جواهر الاسرار با همین لقب از او سخن گفته‌اند، حالانکه در مآخذ عصری - یعنی نگاشته‌های نیمه اول از سده نهم - لقب او را «تاج‌الدین» یاد کرده‌اند نه «کمال‌الدین». از جمله این مآخذ یکی مجموعه ارزشمند فرائد غیائی است از یوسف اهل، که در

۱. بنگرید به: فهرس مخطوطات الفارسیه، پیشین ۳۳۷/۱، فهرست نسخه‌های خطی فارسی

۱۲۴۳/(۱)۲

۲. بنگرید به: یوسف اهل، فرائد غیائی، تصحیح حشمت مؤید، ۵۶۳/۲، تهران ۱۳۵۸.

آن دو نامه از حسین خوارزمی مورد بحث را آورده است: یکی نامه‌ایست که «سلطان شیوخ الاسلام مولی العلماء فی الانام تاج الحق والدين حسين الخوارزمي متع الله المسلمين»^۱ از خوارزم به جام در جواب مکتوب یوسف اهل فرستاده، و دودِ دیگر نامه‌ایست از خوارزمی مذکور به فصیح‌الدین لاری که در پیشانی این نامه نیز، لقب او «تاج‌الملّة والدين» آمده است.^۲

(۹) ترجمه رساله محیی‌الدین

رساله‌ای مترجم از نگاشته‌های ابن عربی (م ۶۳۸) در دست است که نسخه‌ای از آن در فهرست مشترک^۳ با نام مذکور و با ترجمه شاه داعی شیرازی (م ۸۶۹) شناسانیده شده. نسخه‌ای نیز ازین رساله در کتابخانه آقای اصغر مهدوی به شماره (۲۵۹/۵) در تهران هست با اندک افتادگی از آغاز، که آن را آقای علی شیخ الاسلامی، بدون شناختن نام مترجم با نام «رساله‌ای از محیی‌الدین عربی به یکی از مریدان خود» در تهران چاپ کرده است.^۴

همچنانکه مذکور شد، ترجمان این رساله شاه داعی شیرازی است که رساله مورد بحث را با تصرفاتی در فصول و اصول آن فارسی کرده، و امّا اصل عربی این رساله مسمّاست به حقیقه الحقائق^۵، در هشت فصل، و هر فصل در چند اصل، که دو نسخه از متن عربی یاد شده در کتابخانه‌های ملی ملک و الهیات تهران موجود است.^۶

۱. بنگرید به: یوسف اهل، فرائد غیائی، تصحیح حشمت مؤید، ۵۶۳/۲، تهران ۱۳۵۸.

۲. ایضاً، همانجا، ۵۶۹/۲. طرز انشاء این نامه‌ها و نیز مطالبی که در نامه اول است، دقیقاً می‌رساند که نگارنده آن حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ است.

۳. ۱۳۴۸/۳.

۴. بنگرید به: جشن‌نامه هانری کرین، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۷۲-۱۷۹.

۵. کشف الظنون ۱۴ و ۵۸.

۶. بنگرید به: فهرست کتابخانه ملی ملک ۱۴۴/۵ و فهرست نسخ خطی دانشکده الهیات تهران ۶۸/۱.

(۱۰) معراجنامه

در فهرست مشترک (۹۸۷/۲) از معراجنامه ابن سینا یاد شده، و ضمن آنکه آقای منزوی به بیشترین تحقیقات پیرامون آن رساله ارجاع داده، طبق معمول آن را از آثار منسوب به ابن سینا خوانده است.

باری، پس از آنکه شادروان استاد مجتبی مینوی، نسخه مراد محمد بخاری از معراجنامه را رؤیت کردند و بر مبنای ترقیمه آن نسخه، رساله مزبور را به ابوالمظفر منصور بن اردشیر عبادی (م ۵۴۷) نسبت دادند؛ محققان معاصر با آنکه مسبوق به دلایل استوار آقای صدیقی - مبتنی بر اینکه معراجنامه مورد بحث از آن ابن سیناست - بوده‌اند، در اغلب نوشته‌هایشان بر اساس ترقیمه یک نسخه از آن رساله و هیچگونه مدرک و سندی معتبر، آن را از نگاشته‌های عبادی مروزی بشمار آورده‌اند.^۱

در اینکه معراجنامه یک مقدمه‌ای و سه فصلی از مؤلفات عبادی باشد، نگارنده هیچگونه سندی معتبر، جز ترقیمه نسخه مراد بخاری نیافته‌ام، درحالیکه دلایل بسیاری - اعم از نکته‌های کتابشناسی و نسخه‌شناسی - در دست است که تألیف آن رساله را توسط ابن سینا ثابت می‌کند. بسیاری ازین دلایل را پیش ازین گفته‌اند؛ اما من بنده درین خصوص به سندی دست یافته‌ام که حدود هفتصد سال پیش نوشته شده، و آن کتابی است مفصل و بسیار پرمطلب، در زمینه فلسفه نظری و علمی و سیاسات مدن و تدبیر منزل و یک دوره عرفان و تصوف اسلامی، به شیوه ابن عربی و اصحابش، به نام مجمع البحرین، از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی، متخلص به «محتسب» آ که میان سالهای (۷۱۱-۷۱۴) هجری ساخته است. مؤلف کتاب مذکور

۱. بنگرید به: فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده حقوق تهران، ۱۹۹، مقدمه التصفیه فی احوال المتصوفه، تهران ۱۳۴۷، بیست و نه، فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۶۰۳/۱۰، که انشاء دیگری از معراجنامه گزارش شده. ترقیمه نسخه مراد بخاری (ش ۷۱) چنین است: «الرسالة المعراجية من كلام قطب‌الدین [ابو] المظفر بن اردشیر العبادی قدس الله روحه». نیز بنگرید به استوری، که در زمینه مؤلف معراجنامه مورد بحث کلاً سکوت کرده است. ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری (ترجمه)، تهران ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸۷۵.

۲. در فرهنگ سخنوران خیامپور از او یاد نشده، گویا او تخلص محتسب را از شغل خود گرفته است که پیش از گرایش به عرفان در ابرقوه آن شغل را داشته بوده.

در مبحث معراج جسمانی و روحانی، معراجنامه شیخ الرئیس ابن سینا را در دست داشته و آن را پس از تهذیب، تحریری مطابق پسندهای زبانی و عرفانی روزگار کرده و در کتابش گنجانیده است. به عین عبارات ابرقوهی درین مورد توجه بفرمایید: «وَأَمَّا موازنه میان معراج روح و جسم، و معراج روح مجرد که آن را معقول گویند، چون درین باب رساله‌ها نوشته‌اند، و در شهور سنة تسع و سبعمائه دوستی که حقوق دیرینه مؤکد داشت، رساله معراج شیخ رئیس پیش این ضعیف آورد و بغایت سقیم و نامفهوم بود و بر سر آن التماس تلخیص و تفهیم مکرر می‌گردانید، ایجاب ملتمس او را واجب چنان دانست که خلاصه مضمون آن به عبارتی مفهوم و مطابق معتقد اهل تصوف بیان کند و معانی آن رساله به وجهی مقرر گرداند که به اکثر فهمها نزدیک باشد و از جحود و انکار دور»^۱.

پس ازین معراجنامه ابن سینا را با دقتی تمام و با عبارات سخته و استوار تحریری نو کرده، و در پایان آن گفته است: «ای نفس تا اینجا مضمون سخنان شیخ رئیس بود که بطریق تلخیص بیان کرد»^۲.

باری بر نگارنده این سطور، پس از تدقیق در خصوص مطالب معراجنامه ابن سینا و قیاس آن با تحریر ابرقوهی، هیچ شکی نماند در اینکه: معراجنامه‌ای که با ساختمان یک مقدمه و سه فصل هست، با استناد به این سند کهن، از آن ابن سیناست؛ و البته استبعادی ندارد که بر اثر اثبات این نکته، بگوئیم که عبادی مروزی، معراجنامه نداشته است؛ زیرا با احتمال زیاد او نیز معراجنامه‌ای پرداخته، و گویا پس از نیمه اول از سده هشتم، نسخه‌های این نگاشته‌اش همانند دیگر آثار کوتاه و بلند او که بسیار کم نسخه، و گاه منحصر به یک نسخه است، از شهرت و رواج افتاده، و میان معراجیه او و معراجنامه ابن سینا بهم آمیختگی و اختلاط دست داده است. به نظر نگارنده کثرت و زیادی نسخه‌های معراجنامه با ساختمان یک مقدمه و سه فصل نیز می‌تواند، دلیلی باشد بر اینکه رساله مزبور از آن ابن سیناست.



بهر تقدیر گفتارم را پیرامون فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان -

۱. مجمع البحرین، خطی موزه بریتانیا ۲۳۵۸۰. Add. ورق ۱۸۲ آ.

۲. ایضاً، ورق ۱۸۷ ب.

که به همت والای کتابشناسِ روشن‌روان آقای احمد منزوی و همکاران محقق و دانشمند ایشان در پاکستان فراهم آمده است - بیش ازین تفصیل نمی‌دهم و آرزو می‌کنم که روزی فهرستهائی، همسانِ فهرستِ مشترکِ پاکستان، پیرامون مخطوطات فارسی کشورهای افغانستان، هندوستان، روسیه شوروی و ترکیه ساخته و پرداخته شود و از پس آن فهرستِ مشترکِ تاریخی - موضوعی و توصیفی - ارجاعی از مجموع آنها فراهم آید تا فارسی‌زبانان به کنه و غور پیشینه فرهنگی خود و با چهره آنان که در قلمرو این فرهنگ قلم و علم زده‌اند، آشناگردند و آینده فرهنگی خود را با آگاهی به گذشته، طرحی زاینده و پوینده دراندازند.

یادداشت‌ها و نکته‌های تازه دربارهٔ مقاله‌ها

صفحه ۳۴ / دربارهٔ کمال فارسی و اشعار او یادآوری این نکته ضرورت دارد که نگارنده در جنگی از عهد تیموریان به بسیاری از غزل‌های او دست یافته است که در آتیهٔ نزدیک مجموعهٔ آنها را منتشر خواهد کرد. اما دوست دانشور آقای حسن ذوالفقاری دربارهٔ بحرِ طویل کمال فارسی نظر داده‌اند که شعرِ مذکور «مسمطٌ مسجع است نه بحرِ طویل» تحقیقات اسلامی، نشریهٔ بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، سال ۹، شماره ۱-۲ (۱۳۷۳)، ۵۷. باید دانست که اولاً این گونهٔ شعر یا نظم را ادیبانِ عصرِ تیموری و صفوی به عنوان «بحرِ طویل» می‌شناخته‌اند. نسخه‌های موجود از این گونهٔ نظم، به عنوان بحرِ طویل یاد کرده‌اند. ثانیاً نگارنده در مقالهٔ بحرِ طویل کمال فارسی به دو نوعِ خاص و عام (خواصانه و عوامانه) بحرِ طویل توجه داده است. بحرِ طویل کمال فارسی از نوع ادبی و خواصانهٔ آن است. نمونه‌های دیگر این گونهٔ نظم را هم می‌توان به یکی از قالب‌های شناختهٔ شعر فارسی فرو ریخت، اما این مسأله التزام ندارد که ما بحرِ طویل‌های مذکور را «بحرِ طویل» ندانیم. این که خود آقای ذوالفقاری در پایان مقالهٔ خود (همان مجله، ص ۶۳) نوشته‌اند: «این مسمط را (بحرِ طویل کمال) اگر پیوسته بنویسیم، به بحرِ طویل بسیار نزدیک خواهد بود»، هم نظیرِ نگارندهٔ این سطور را تأیید می‌کند.

صفحه ۷۷ / در مورد ادب سفر به حیثِ یکی از آداب ارباب حدیث، که سببِ پیدایش نوعی از کتبِ حدیث شده است، خصوصاً کتابِ الأربعین

البلدانیة ابن عساکر دمشقی (متوفای ۵۷۱ ه. ق.) درخور توجه است. ابن عساکر که برای سماع حدیث به شرق جهان اسلام سفر کرده است در بیشترین شهرها و روستاهای خراسان مانده و از محدثان ایرانی حدیث شنیده است. اثر مزبور به جهت شناخت نامهای جغرافیای تاریخی خراسان حائز اهمیت فراوان است و هم به اعتبار نسبتهای رجال ایرانی در تمدن اسلامی. الاربعین البلدانیة به کوشش محمد مطیع الحافظ به سال ۱۴۱۳ ه / ۱۹۹۲ م در دمشق چاپ شده است.

صفحه ۱۱۰ / در مورد پسوند نام آوا ساز / -ast / که نگارنده آن را پسوندی از گونه‌های فارسی خراسانی خوانده است، دوست دانشورمان آقای فریرز خواجه بُرج سفیدی در نامه‌ای به عنوان سر دبیر نامه فرهنگستان (فصل نامه‌ی فرهنگستان زبان و ادب فارسی)، سال اول، شماره سوم (۱۳۷۴)، صص ۱۷۶ - ۱۷۷ گزارش کرده‌اند که پسوند مذکور به صورت / -est / در گویش بختیاری متداول است. به این لحاظ خراسانی خواندن پسوند مزبور را محل تردید دانسته‌اند. در پاسخ به ایشان باید گفت که پیوستن واژه‌ها و واژه‌های زبان به مکانهای جغرافیائی، تأکید بر «بومی کردن» عناصر خاص زبان ندارد و صرفاً تعریف و توصیف عناصر زبانی را به نسبت جغرافیای زبان میسور و مقدور می‌سازد. وانگهی باید دانست که بختیارها در خراسان بوده‌اند و امروزه مردان سرافرازی از مردم بختیاری در هرات زندگی می‌کنند. نگارنده به این مناسبت از دوست فاضل همشهری آقای اسپر هروی خواستم تا درباره وضعیت بختیارها در هرات مقاله‌ای فراهم کند، ایشان مترصدند تا گویش و وضع زبانی و فرهنگی بختیارهای هرات را در گفتارهای جداگانه عرضه بدارند.

صفحه ۲۰۳ / گفته شد که کاتب یک نسخه کهن از رشف‌الاحاظ فی کشف الألفاظ احمد رومی بوده است. شناخت ما از احوال این کاتب در زمینه کتاب‌شناسی رشف‌الاحاظ و رساله اصطلاحات صوفیه منسوب به

فخرالدین ابراهیم عراقی بسیار مفید تواند بود. نگارنده احمد رومی مذکور را مؤلف حدائق الحقائق می‌داند که در زمره مریدان موسوم به مولویه بوده، و خود از صوفیان آشنا به آثار و احوال صوفیه هم بوده است. حدائق الحقائق او که شرح گونه‌ای است بر مثنوی، حکایت از فضل و دانش او دارد. شناخت احمد رومی از مؤلف رشف الالفاظ - یعنی احمد الفتی تبریزی - می‌تواند، نسبت رساله مذکور را بیشتر تبیین کند.

نیز باید گفت که مجموعه آثار عراقی در سالهای اخیر مورد تحقیق خانم دکتر نسرين محتشم قرار گرفته است و ایشان مجموعه آثار مذکور را به عنوان رساله دکتری تجدید تصحیح کرده‌اند و حاصل سعی و کوشش خود را به سال ۱۳۷۲ در تهران منتشر نموده‌اند. خانم محتشم رساله اصطلاحات صوفیه منسوب به عراقی را بر پایه نسخه‌های متأخر در زمره مجموعه آثار عراقی قرار داده‌اند! البته ایشان از تصحیح و چاپ رشف الالفاظ الفتی (تهران، ۱۳۶۸) و مقاله‌های نگارنده درباره اصطلاحات عراقی کاملاً بی‌اطلاعند! همین بی‌اطلاعی ایشان سبب شده است که در مورد رساله اصطلاحات صوفیه لغزشهای مرحوم سعید نفیسی و دکتر جواد نوربخش را تکرار کنند. البته این هم جای شگفتی دارد که محققان فارسی‌زبان - بعضی از آنان - هرگز با کاروان تحقیق، حتی در قلمرو فرهنگی کشور هم حرکت نمی‌کنند. به هر حال در باب «مجموعه آثار فخرالدین عراقی» باید گفت که مصحح مقدمه دیوان را ترک کرده است در حالی که مقدمه مذکور یکی از کهن‌ترین و موثق‌ترین اسنادی است که درباره عراقی اطلاعاتی ارزشمند ارائه می‌دهد. هم باید توجه داشت که اطلاعات جهانگیر سمنانی درباره عراقی و پسرش - کبیرالدین - که در لطایف اشرفی مندرج است، بسیار سودمند است. نیز هم باید تأمل کرد که پاره‌ای از اشارات فخرالدین عراقی در عشاق‌نامه، انگیزه‌گازرگاهی در تألیف مجالس العشاق بوده است.

صفحه ۳۱۱ / درباره مؤلف تکملة الاصناف گفته شد که سیوطی در بغية الوعاة (۱۸۹/۲) ترجمه احوال علی کرمینی را از صفدی اخذ کرده است. صفدی در الوافی بالوفیات (۲۹/۲۲ - ۳۰) از او با لقب ابوتراب یاد کرده و او را عقیف و پارسا، ادیب و «حافظ اصول لغت» دانسته است که در ۵۵۶ درگذشته. نیز سمعانی، الانساب، ۴۰۷/۱۰؛ همو، التجبیر فی المعجم الکبیر، ۵۸۲/۱

صفحه ۳۶۳ / درباره نسبت معراج نامه به ابن سینا، و تبصرة المبتدی به صدرالدین قونوی باید دانست که هنوز نمی توان این نسبتهای کتاب شناسی را قطع و یقین پذیرفت. نگارنده، نسبت معراج نامه را به مترجم و شارح حمی بن یقظان ابن سینا نیز درخور طرح می داند، چرا که در مقدمات هر دو اثر، اشاره ای همگون دیده می شود. (این نکته عجالتاً مورد تأمل بنده است، در صورتی که به نتیجه ای برسد، آن را مطرح خواهیم کرد). اما در مورد تبصرة قونوی باید گفت که در سالهای اخیر آقای ویلیام چیتیک، نظری تازه ارائه کرده است. او بر این پندار رفته است که تبصرة المبتدی؛ و مطالع الايمان؛ و مناهج سیفی، سه رساله از شخصی به نام محمد خویی است Wilham C. Chittick , Faith and Practice of Islam , New york , 1992 , P. 255

محمد خویی از صوفیان سده هفتم هجری است. نگارنده درباره او و محمد جوینی، صوفی قرن هفتم تردید کردم و مناهج سیفی را به خطا از محمد جوینی دانستم. گفتنی است که نسخه ای از یک مجموعه عرفانی - که به شماره ۹۲ در کتابخانه حالت افندی ترکیه موجود است و به خط کاتبی باسواد به نام علی بن سلیمان بن یونس قونوی معلّم کتابت شده است و متضمّن سه رساله مذکور می باشد، و ظاهراً کاتب هر سه رساله را به نام محمد خویی می شناخته است - حاکی از آن است که پندار کتاب شناسانه آقای چیتیک قرین صواب می نماید.

نمایه عام

در نمایه عام این دفتر، «ال» عربی - چه در اوّل کلمه و اسم باشد و چه در وسط آنها - در نظام الفبائی محاسبه نشده است. نامهای کتابها و رساله‌ها با حروف کج، و اصطلاحات و واژگان تخصصی با حروف سیاه چیده شده، و در کنار واژگان عرفانی و خانقاهی، در میان چنگک نشانه «تص» به این صورت [تص] آمده که کوتاه نوشت «تصوّف» است. نشانه مذ (-) در مورد واژگان اصطلاحی، و علامت (-) پس از کلمه‌های رساله و کتاب، حاکی از تکرار ضبط مدخل است.

● آب روان [نص] ۲۲۰	آغازبزرگ طهرانی ۴۳۳، ۴۳۶	ابرو؛ طاقی ابرو؛ کمان ابرو
آب کوثر ۱۶۰	۴۹۸، ۴۳۷	ایسال ۱۹۴
آثار و احیاء ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳	آقاحسین خوانساری	ایلیس ۱۸۶
آداب خلوت (سهروردی)	← خوانساری	این‌ابی‌اصیبه ۳۶۳
۲۸۲، ۱۶۴، ۱۶۳	آل کرت ۲۴۲، ۲۴۸	این بابویه ۹۲، ۵۶۳
آداب السفر ۳۳۰، ۳۵۰	آل مظفر ۱۵۵	این‌بختیشوع طبیب ۵۲۴
آداب مسلمانی ۵۰۴	آمدن [نص] ۲۲۰	این بطوطه ۱۲۴، ۲۳۳، ۲۴۳
آداب‌العزیزین (سهروردی) ۱۶۹	آملی، سیدحیدر ۱۴۸	۲۴۵
آداب‌العزیزین (گیلانی) ۱۶۹	آه [نص] ۲۲۳	این جُلجل، سلیمان ۴۵۰
آدم ابوالبشر ۴۹، ۵۰	اباضیه ۵۰۶	این جوزی، ابوالفرج ۸۱
آذریابجان ۹۴، ۹۸، ۶۶	الابانه فی معرفة اسماء کتب	این حجر عقلانی ۸۱، ۸۷
آذریبگدلی ۳۹۷	الخزانه ۵۶۲	این حسام خوسفی ۳۸۹
آرزو [نص] ۲۲۱	ابر ۲۱۶	این خلدون ۸۹، ۹۰
آزادی [نص] ۲۲۵	ابراهیم، خلیل‌الله ۵۰، ۵۰۹	این خلکان ۹۲، ۱۵۷، ۱۶۰
آستان [نص] ۲۱۹	ابراهیم ادهم ۵۲	این رشد ۱۷۳، ۱۸۹، ۱۹۰، ۳۰۳
آستان قدر رضوی ۳۸۵	ابراهیم سلطان ۴۲	این روزبهان خنجی، فضل‌الله
آسیای مرکزی ۲۶	ابراهیم شیرازی ۳۰۱	۳۰۱، ۱۸۳
آسیای میانه ۱۲۳	ابرقوه ۳۶۵	این سینا ۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۴،
آشنایی [نص] ۲۲۴	ابرقوهی، شمس‌الدین ابراهیم	۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۸۹،
آصف‌بن برخیا ۵۲	۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۵۸۳	۱۹۱، ۲۳۷، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۹۳،
آصفی هروی ۴۱۸	ایرو [نص] ۲۲۳، نیز ← جفت	۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۰۶،

۵۸۳، ۳۶۲، ۳۶۲	ابوالخیر محمد نقشبندی	احمد جوربانی ۲۹۳
ابن شهر آشوب ۹۲، ۵۶۹	مجددی ۱۶۴	احمد حنبلی ۵۲
ابن شمراخ ۵۱۰	ابودردا ۵۲	احمد رومی ۲۰۶
ابن طاووس ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۵۶۵	ابوریحان بیرونی ۵۱، ۷۳، ۸۱	احمد زمجی ۵۲
ابن طفیل ۱۹۴	۸۲، ۸۴، ۸۵، ۱۲۶، ۵۶۲	احمد میلانی ۳۱۱
ابن عیدرتی ۵۱۴	ابوسالم ملطی ۴۵۰	احوال السقیفه ← کامل السقیفه
ابن عجرد ۵۰۶	ابوسعبد رستمی اصفهانی ۳۶۰	احیاء علوم الدین ۸۰، ۱۸۳
ابن العربی، ابوبکر ۱۵۴	ابوسعبد معمر ۳۵۲	اختر راهی ۵۶۸
ابن عربی، شیخ اکبر ۸۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۲۱۷، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۴۱	ابوسعبد ابوالخیر ۱۵۵، ۲۰۳، ۳۵۰	اختیار ۵۱۴
۳۴۴، ۳۸۲، ۵۶۲، ۵۷۱، ۵۷۲	ابوسفیان ۵۲	اخنسیه ۵۰۷
۵۸۲	ابوسلیمان منطقى سجستانی	اخوان ثالث، مهدی ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۷۰
ابن عساکر ۸۶، ۸۷	۵۲۲، ۲۸۴	ادبیات فارسی (استوری) ۱۴۸
ابن عماد حنبلی ۱۴۵، ۵۷۷	ابوشمر ۵۱۰	ادریس ۵۰
ابن عون ۵۱۰	ابوطالب مکی ۱۵۵	ادله العیان علی البرهان ۲۸۲، ۱۶۴
ابن غیاث شیرازی (فارسی) ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۴، ۵۵، ۵۸	ابوعبید جوزجانی ۳۶۳	الادوار (رساله) ۵۲۴، ۵۳۰
ابن فارض ۱۵۵، ۱۵۷	ابوالفتح منوچهرخان بیگلربیگی ۴۶۸، ۴۷۰	ادویه مفردة ختانی (منفولی) ۲۵۹
ابن فوطی ۱۶۰	ابوالفضائل معینی ۴۹۸، ۴۹۹	ادیب یعقوب کردی ۳۱۱
ابن فهد مکی، تقی الدین ۸۱	ابومحمد عثمان بن عبدالله ←	آرانسکی ۱۳۴
ابن کنیر ۱۵۷	ابومحمد عراقی	اربعین حدیث (عبدالجمیل) ۲۸۴
ابن کرم، محمد ۵۱۱	ابومحمد عراقی ۵۲۱	اردشیر ۵۱
ابن کلاب، عبدالله ۵۱۱	ابومسلم ۵۲	اردمان ۵۱
ابن نارچی، احمد ۵۲۵	ابوالمفاخر عمر بن المظفر بن	ارسطو ۵۱، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۷
ابن ناصر الدین ۸۱	روزبهان ۱۶۸	ارشاد المریدین ۱۴۶، ۱۶۴
ابن ندیم ۸۴، ۹۱، ۵۶۲	ابوالوفا خوارزمی ۱۴۹، ۵۸۰	۵۷۲، ۵۷۷، ۵۷۸
ابن نظام، ابراهیم ۵۱۴	ابوهاشم جیانی ۵۱۰	۲۸۲، ۲۲۹، ۲۴۷
ابن یمن ۴۲۱	آبهر ۲۵۴	۲۹۷
ابوبکر (خلیفه اول) ۵۱۵، ۵۱۷	ابی بیس هبص بن عامر ۵۰۶	ارمیا ۵۰
ابوبکر بن سعد زنگی ۱۸۲	ابی محمد الجزایری ۱۷۱	ارموی، سراج الدین محمود ۵۳۰، ۵۲۵
ابوجهل ۵۲	ابی مسره ۵۱۲	الارواح (رساله) ۵۱۸
ابوحامد اصفهانی ۵۰۰	ابی الهذیل ۵۱۱	آزارقه ۵۰۸
ابوالحسن یسعی ۳۵۱، ۳۵۹	اته ۵۶۳	اساسی ۵۱۷
ابوالحسن خرقانی ← خرقانی	اثنا عشریه ۵۱۵، نیز شیعه	اسباب نزول (هشتم نیشابوری) ۸۸
ابوحنیفه ۵۲، ۲۳۲، ۲۳۴	احسن عباسی، منظور ۹۹	
ابوحیان ۱۹۴، ۲۹۱	احمد بن خابط ۵۱۲	
	احمد بن عبدالله طبری ۱۶۹	

- الاسترشاد ۵۱۸
استوری ۹۳، ۱۴۸، ۴۹۹، ۵۶۳
اسحاق پیامبر ۵۰
اسرار التوحید ۱۹، ۲۰
اسرار المعارفین ۱۶۴، ۲۸۲
اسطقت ۱۸۷
اسفراین ۲۹۳
اسکاف، محمد بن عبدالله ۵۱۲
اسکافیه ۵۱۲
اسکندر ۵۰
اسلام [نص] ۲۱۹
الاسماء الاربعون ۱۶۴، ۲۸۲
اسماعیل (ع) ۵۰
اسماعیل بن عبدالله رعینی ←
رعینی
اسماعیل پز شک ۱۸۰
اسماعیل قصری ۱۵۵
اسماعیل المطیخی ۵۱۰
اسماعیلیه ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱
اسوله و اجوبه رشیدی ۱۵، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۲
اشارات الواصلین ۱۷۳، ۳۰۳
اشاعره ۱۸۱، ۱۹۴؛ نیز ←
اشعریان
اشتیاق [نص] ۲۱۸
اشرف مازندرانی ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸
اشعریان ۸۶؛ نیز ← اشاعره
اشک بن اشکان ۵۱
اشنوی، تاج الدین محمود ←
تاج الدین اشنوی
اصطفی بن بسیل ۴۵۰
اصطلاحات الصوفیه ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۴۰۵
اصطلاحات عراقی ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
- ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۶، ۳۳۳
اصفهان ۱۷۶، ۲۳۳، ۳۰۰، ۴۲۲
الاصلاح (ابی خاتم) ۵۱۸
اصول هشره (رساله) ۱۵۰
اصیل الدین واعظ ۳۸۰
اعلام الهدی و حقیقه ارباب
التقی ۱۶۴، ۲۸۲
الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ
۸۱، ۸۵، ۵۶۲
اعمال [نص] ۲۱۸
الاعراض الطیبه ۴۴۳
اتادگی [نص] ۲۲۵
الافتخار (رساله) ۵۱۸
افراسیاب ۵۰، ۴۲۳
افشار، ایرج ۲۲، ۱۴۷
افشار شیرازی ۵۶
افغانستان ۶۹، ۶۸، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
افلاطون ۵۱، ۱۷۶، ۱۸۱
افلاکی، احمد ۳۷۰
افندی اصفهانی، میرزاعبدالله
۸۴، ۹۱، ۹۳، ۱۴۵، ۵۶۳
اقلیموس ۵۱
اکبر اصفهانی ۴۱۷
الفتی تبریزی، احمد ۳۳۳، ۳۳۵
الفتی، شرف الدین حسین ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۶
الفتی ساوجی ۴۱۶
الفتی یزدی ۴۱۶
القیه (ابن مالک) ۵۵۱
الهامیه ۵۰۹
الهی اردبیلی، حسین ۱۴۴
امام ۵۲۰
امام هشتم ← علی بن
موسی الرضا (ع)
نیز ← شیعه امان الله خان ۱۳۲
امراء القیس ۵۲
- امربه معروف ۲۴۲؛ گروه سه
۲۴۳، ۲۴۴
امل الآمل ۵۶۳
امیر [نص] ۲۱۵
امیر ابراهیم سلطان ۱۵۱
امیر اقبال شاه سجستانی ۵۷۷، ۲۹۱
امیر حبیب الله خان ۱۳۲
امیر حسینی غوری هروی ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۸۰، ۴۰۹، ۵۲۲
امیر خسرو ۴۲۱
امیر سید علی همدانی ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۱
امیر عبدالرحمن خان ۱۳۲
امیر نوروز ۲۳۵
امین احمد رازی ۹۹، ۲۰۱
امینی مشهدی ۴۲۲، ۴۲۸
امینی هروی ۴۱۷، ۴۳۰
انجیل ۸۸
انصاری، دکتر قاسم ۲۷۸، ۲۸۰
انگشت [نص] ۲۱۴
انوار، عبدالله ۷۴
انوار، قاسم ۳۸۵
انوری ۴۲۱
انوشروان ۵۰
اوباش [نص] ۲۱۷
اوپانیشاد ۷۴
اوحالد الدین کرمانی ۱۵۶، ۱۵۸، ۲۷۹، ۲۹۳
اوحدی مراغه ای ۵۳
اوراد شیخ الشیوخ ۱۶۵، ۲۸۲
اوصاف الاشراف ۲۹۳
اولجایتو، سلطان محمد
خدا بنده ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۵۸
اوئیس قرنی ۵۲، ۱۵۲
اهل البيت (ع) ۳۸۹

- اهل نجسیم ۸۶
 اهل کھف ۵۱
 اهل نقطه ۴۲۳
 ایاز ۹۹
 ایران ۲۶، ۲۸، ۳۵، ۶۱، ۶۲، ۶۳
 ۶۶، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۹۰، ۱۲۲، ۱۲۵،
 ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸،
 ۱۵۹، ۱۷۶، ۲۰۷، ۳۹۵، ۳۹۸،
 ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰،
 ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۶۶،
 ۴۶۷
 ایران شناسی ۷۷
 ایزدی یزدی ۴۳۴
 ایضاح المکنون ۱۶۴، ۲۸۲،
 ۳۴۲
 ایمان [نص] ۲۲۱، ۲۴۰
 ایوانف ۵۶۳
 ایوب ۵۰
 ● بابا افضل کاشی ۵۳۱
 بابا رکتا شیرازی ۸۳
 بابا طاهر ۳۹۸
 بابیه ۵۵۸
 باخرز ۳۷۲
 باخیزی، عبدالواسع ۲۴۰، ۳۷۲،
 ۳۷۷، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵
 باد [نص] ← نسیم
 بادغیس ۲۴۴
 باده [نص] ۲۲۲
 باران [نص] ۲۲۰
 باطنیه ۵۱۵؛ نیز ← اسماعیلیه
 باقر مشهدی ۴۱۶
 باقی نهاوندی ۴۱۶
 بام [نص] ۲۱۹
 بامداد [نص] ۲۱۵
 پایزید انصاری ۱۳۱
 پایزید بسطامی ۵۲، ۱۵۵، ۲۳۴
 بایقرا، سلطان حسین ۳۷۲
 بت [نص] ۲۱۴
 بجنستان ۵۵۹
 بحار الانوار ۵۶۳
 بحر طویل ۳۹؛ سماعی ۳۹؛
 س عصمت بخارائی ۳۷؛
 س فارسی ۳۷، ۳۸، ۳۹؛ دوگونه
 س ۳۹؛ تاریخ پیدایش س ۴۰؛
 س کمال فارسی ۳۸؛ نیز: ک: سخن
 سخارا ۶۹، ۱۴۶، ۱۲۰، ۱۲۳،
 ۲۴۱، ۲۴۸، ۳۱۲، ۴۰۹
 بخت نصر ۵۱
 بخشی ۲۲۸، ۲۹۳
 بدایع و بدعت‌ها ۳۷، ۳۸، ۴۲
 بدر دهار ۱۱۶
 بدوی، عبدالرحمن ۱۵۴
 بدیع الزمان همدانی ۵۴۷
 بدیع سمرقندی ۴۳۰
 برتلس ۳۵۶
 برزخیه (رساله) ۵۷۱، ۵۷۲
 برصیصا ۵۱
 برلین ۲۸۷
 بروجرد ۳۵۲
 بروکلیمان، کارل ۹۳، ۵۶۳،
 ۴۱۰، ۴۱۱
 برهان قاطع ۱۱۶، ۱۱۷
 برهان یقین ۵۱۸
 بزغش شیرازی، ظهیرالدین
 عبدالرحمن ۱۷۰، ۲۸۵
 بستان ۲۳۰
 بستان العقول فی ترجمان
 الممقول ۵۲۳
 بسطامی، قوام‌الدین ۲۴۱
 بشرین غیاث مریسی ۵۰۸
 بشرین معتمر ۵۱۱
 بشرویه ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰
 بشرته ۵۱۱
 بصائر النظار (معنی) ۴۹۸
 ۴۹۹، ۵۰۱
 بصره ۱۵۳
 بطليموس ۵۱
 بغداد ۱۸۲، ۲۰۷، ۲۲۳، ۳۵۲،
 ۳۵۳
 بغیة البیان فی تفسیر القرآن ۱۶۵،
 ۲۸۲
 بقراط ۵۱، ۱۸۱
 بکاریه ۵۱۰
 بکریه ۵۱۰
 بلغ ۱۲۳، ۲۴۱، ۳۸۵، ۴۰۹
 بلعم باعور ۵۱
 البلقه (کتاب) ۳۱۱
 بلقیس ۵۱
 بلوشه ۵۶۳
 بتاگوش [نص] ۲۱۷
 بتدگی [نص] ۲۲۵
 بتغش [نص] ۲۲۳
 بوارق (رساله) ۵۷۵
 بوذرجمهر ۵۱
 بوستان (سمدی) ۲۰، ۲۸۰
 بوسه [نص] ۲۲۳
 بوعلی سینا ← ابن سینا
 بوی [نص] ۲۲۵
 بویجی / عزرائیل ۵۳
 بهائیه ۵۵۸
 بهار [نص] ۲۱۶
 بهار، ملک الشعراء ۳۷، ۵۳۱
 بهاری قمی ۴۳۰
 بهود علی خراسانی ۲۸۵
 بهجه الابزار فی مناقب الثوث
 الکیلانی ۱۶۵، ۲۸۳
 بهرام ۵۱
 بهرامشاه غزنوی ۴۹۷
 بهشمیه ۵۱۱

- بیاض تاج‌الدین احمد وزیر ۱۵۰
بیاض سفر ۱۴۷
بیابان [نص] ۲۲۰
بیان الاحسان لأهل المرفان ۴۳۸، ۲۳۶
بیان الحقائق ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲
بیانی، عبدالله مروارید ۳۸۶
بیانیه ۵۱۵
بیت‌الحکمه ۷۱
بیجن ۵۱
یداری [نص] ۲۲۵
بیدل دهلوی ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۴۱۳، ۴۲۰
بیرجند ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰
بیرون [نص] ۲۲۰
یگانگی [نص] ۲۲۴
یحاری [نص] ۲۲۵
یبنش، نفی ۴۹۹
یتوئی [نص] ۲۲۵
یهسمیه ۵۰۶
یهقی، ابوبکر احمد ۱۱۵
یهوشی [نص] ۲۲۵
- پارسا، خواجه محمد ۸۳
پاکبازی، [نص] ۲۲۵
پاکستان ۶۸، ۱۶۰، ۲۸۷
پای کوئن [نص] ۲۲۰
پردہ [نص]
پشاور ۱۲۶
پکن ۲۸، ۳۱، ۳۴
پنجانترا ۷۴
پورجودی، دکتر نصرالله ۲۰۱
۳۵۱، ۳۵۶
پیچ زلف [نص] ۲۱۷؛ نیز ←
ناب زلف
- پسربابانکی ← علاءالدوله
سمنانی
پیر تسلیم ← عبدالرحیم مایزنا
بادی (مازنابادی)
پیروشن ← بایزید انصاری
پسربسمان ← علاءالدوله
سمنانی
پیرمغان [نص] ۲۲۱
پیرهری ← عبدالله انصاری
هری
پیروی ساوجی ۴۱۶
پیروی قزوینی ۴۱۶
پیشانی [نص] ۲۲۴
- تپ زلف [نص] ۲۱۷؛ نیز ←
پیچ زلف
تایستان [نص] ۲۲۰
تأثیر [نص] ۲۱۵
تاج‌الترجم لس تفسیرالقرآن
لأعاجم ۱۲۲، ۴۰۹
تاج‌الدین اشنوی ۱۸۲، ۲۹۰
تاج المصادر (یهقی) ۱۱۵، ۳۱۱
تاجیکستان ۶۸، ۱۳۵، ۱۳۶
تاخن [نص] ۲۱۹
تراج [نص] ۲۱۴
تاریخ ادبیات ایران ۲۰۱
تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان
و هند ۱۲۴
تاریخ فرشته ۱۲۶
تاریخ گزیده ۲۸۱، ۹۹، ۱۶۲
تاریخ نظم و نثر ۹۴، ۱۴۵، ۵۳۴
تاشکند ۵۳۴
تاویل الآیات (استرآبادی) ۸۸
تاویل الشریعه ۵۱۸
تاویل القرآن ۵۱۸
تاویل النحو ۵۱۸
- ترک کردن (-) ۲۲۰
تبریز ۹۵، ۹۸، ۲۷۴، ۲۷۶
تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰
تبیین کذب المغتری ۸۷
التجريد فی رد مقاصد الفلاسفه ۱۸۲
تجلی، علیرضا ۴۲۷
تحفة ادوار (خداداد عودی) ۳۸۴
تحفة سامی ۵۶۳
تحفة القرائب ۱۲
تحقیق الروح ۵۹۱
تحقیق ماللهند ۱۲۶
تحقیق المباحث ۲۶۴
تحلیه [نص] ۲۲۲
تخجیل الفلاسفه ۱۸۲
تذکرة الاولیاء ۱۹
تذکرة روز روشن ۴۱۶
تذکرة الشعراء ۴۱
تذکرة المعاصرين ۴۳۱
ترانه [نص] ۲۲۳
ترتیب حیدریه ۵۵۰
ترجمان الاشواق ۱۵۷
ترجمہ ۷۱، ادوار س در زبان
فارسی ۷۱، س از زبان عربی
۷۳، س به فارسی ۷۱، س از
فارسی ۷۱، س در زبان فارسی
۷۳، س قرآن ۷۲، س های متون
فارسی به زبانهای پاکستانی ۷۷
ترجمہ رسائل اخوان الصفا ۵۳۳
ترما ۳۲
ترکناز ۲۱۷
ترکستان ۳۶۷
ترکه، صدرالدین محمد ۱۶۲
ترکیه ۲۶، ۳۵

- نورمان پُشتی، شهاب‌الدین ۱۸۳.
 ۲۸۴، ۱۷۱
 توضیحات (رشیدی) ۲۵۶،
 ۲۷۲، ۲۶۵، ۲۶۳، ۲۶۰، ۲۵۷
 تون ۴۳۰، ۵۶۰
 تهافت التهافت ۱۷۳، ۳۰۳
 تهافت الفلاسفه ۱۷۳، ۱۷۴
 ۱۸۲، ۱۸۹، ۲۸۴، ۲۹۹، ۳۰۰،
 ۳۳۰، ۳۰۶، ۵۲۱
 تیر [نص] ۲۲۲
 تیزی [نص] ۲۲۳
 تیموری آلطی ۲۴۴، ۲۴۵
 تیمور گورکان ۵۲۵، ۵۲۸، ●
 ثنویه ۳۰۴
 ثوبانیه ۵۰۹
 ● جادة الماشقین ۱۴۶، ۵۷۴
 جالینوس ۵۱، ۴۵۰
 جام ۱۲۰، ۱۵۱، ۵۸۲
 جام [نص] ۲۱۹
 جاماس / جاماسب ۵۱
 جاماسب نامه ۴۲
 جام جم (ارحدی) ۳۷۴
 جامع الاسرار ۱۴۸، ۵۹۸
 جامع البدایع سلطانی ۳۷۲،
 ۳۷۳، ۳۷۵
 جامع التواریخ ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳
 جامع جعفری ۵۶۳
 جامی، ضیاءالملک ۳۸۵
 جامی، عبدالرحمن ۸۲، ۸۳
 ۱۳۱، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۹
 ۲۰۳، ۲۴۶، ۳۴۶، ۳۷۷
 ۵۴۰، ۵۶۲، ۵۸۱
 جامی، قطب‌الدین ۲۴۱
 جامی، معین‌الدین ۲۴۶
 جاتان [نص] ۲۲۰
 جان‌الزای [نص] ۲۲۴
 جبائیه ۵۱۰
 ۲۸۵
 سنتر ۳۶۵
 تلیم سایمان
 تشریح (عبدالرزاق طبیب) ۳۸۴
 التصفیه فی احوال المنصوره
 ۳۶۴
 نظم [نص] ۲۱۹
 تعریف سخن (رساله) ۵۴۰
 تعلیقات (رشیدی) ۲۶۳
 تفسیر ابراهیم قزوینی ۸۸
 تفسیر ابن سائب کلی ۸۸
 تفسیر ابوالقاسم بلخی ۸۸
 تفسیر بصائر مبینی ۴۹۷
 تفسیر جبائی ۸۸
 تفسیر حجام ۸۸
 تفسیر سورابادی ۱۱۶، ۴۴۴
 تفسیر ششقی ۱۱۵
 تفسیر (علی بن ابراهیم قمی) ۸۸
 تفسیر قرآن (ابن شاهویه) ۳۱۳
 تفسیر نسفی ۳۱۹
 تفسیر یعقوب کشانی ۵۷۵
 نقی شوشتری ۴۲۷
 نقی کاشانی ۴۳۰
 نکیر [نص] ۲۱۵
 تکملة الاصناف ۳۱۱، ۳۱۳،
 ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۴۰۹
 تلمسانی، عقیف‌الدین ۸۳
 تمدن ۷۱ - اسلامی ۷۱، ۷۲،
 ۷۳ - غربی ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۷
 - هندی ۷۴ - یونانی ۷۱
 تدرستی ۲۲۵
 ثدی ۲۲۳
 تنکسوق نامه ۴۴۳
 تنگلو شاز ۵۲
 توانی [نص] ۲۲۳
 توانگری [نص] ۲۲۳
 توبه [نص] ۲۲۳
 جبریه ۲۳۱
 جذب القلوب الی مواصلة
 المحبوب ۱۶۵، ۲۸۲
 جرجانی، سید اسماعیل ۴۴۳
 جرجانی، سید شریف ۱۶۹
 جرجیس (ع) ۵۰
 جرعه [نص] ۲۲۲
 جستن [نص] ۲۲۱
 جست و جو [نص] ۲۲۲
 جمدین درهم ۵۰۹
 جمدیه ۵۰۹
 جعفر بدخشی، نورالدین ۳۴۷
 جعفر صادق (ع) ۲۳۴، ۲۳۶، ۵۴۰
 جعفر قصاب ۵۱۱
 جفا [نص] ۲۱۲
 جفت ابرو [نص] ۲۲۲
 جلال [نص] ۲۱۸
 جلال‌الدین بخاری ۲۸۰
 جلال‌الدین عتیقی - عتیقی
 جلالی نائینی، دکتر محمدرضا
 ۲۲
 جلبا [نص] ۲۱۲
 جمال [نص] ۲۱۸
 جمال‌الدین بن‌المطهر حلی ۲۶۷
 جمال‌الدین حلبی - حلبی
 جمال خلیل شروانی ۵۹۰
 جمشید ۵۰
 جمهوره (ابن درید) ۳۱۳
 جنبیه ۵۰۴
 جندی، مؤید‌الدین ۸۳
 جنگ [نص] ۲۱۸
 جنید بغدادی ۵۲، ۲۳۴، ۲۹۳
 جنید شیرازی ۱۷۰، ۲۸۴
 جواهر الاولیاء ۳۴۲
 جواهر الاسرار ۱۴۸، ۱۵۰، ۵۸۰
 جود [نص] ۲۱۵
 جوریان ۲۹۳

- جوینی، بهالدین ← بهاءالدین جوینی
جویدار [نص] ۲۱۵
جهادالاکبر (رساله) ۵۰۴
جهانگیر سمنانی، سید اشرف ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۶، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۵۷۹
جهم بن صفوان سمرقندی ۵۱۱
جهمیه ۵۱۱
● چادرنغ [نص] ۲۱۵
چشنبه ۱۵۹، ۱۶۰
چشنی، شیخ ابواحمد ۲۴۵
چشنی، شیخ مودود ۲۴۵
چشم [نص] ۲۱۹؛ - آهوانه ۲۲۲؛
- خماری ۲۲۴؛ - شهلا ۲۱۲؛ -
مست ۲۱۴؛ - نرگس ۲۱۷
چنگیز خان ۲۳۰
چوگان [نص] ۲۲۱
چهارمقاله (نظامی عروضی) ۹۵
چهره [نص] ۲۲۳
چهل مجلس (حسین خوارزمی) ۱۴۶، ۱۵۶
چهل مجلس (علاءالدوله سمنانی) ۲۹۳، ۲۹۱، ۵۷۷
چین ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۱۲۴
● حاتم طائی ۵۲، ۹۶
حاج خلیفه ۸۴، ۸۵، ۹۳، ۳۴۳، ۵۳۲، ۵۶۲
حاصل مشهدی ۴۱۶
حافظ شیرازی ۱۶، ۲۱، ۶۶، ۶۷
۱۳۱، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۱۸، ۵۴۷
● حافظ تائیش ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۶
حاکم [نص] ۲۱۹
حبیب السیر ۱۴۵، ۳۷۷
حبیبی، عبدالحی ۱۳۱
حج [نص] ۲۱۴
حجاب [نص] ۲۱۳
حجّت [نص] ۵۱۷
حجة الاسلام - غزالی، محمد
حدیقه الحقیقه ۳۷۴
حرّ عاملی ۵۶۳
حریر بن سلیمان الرقی ۵۱۵
حریره ۵۱۵
حزقل نبی ۵۰
حزین لاهیجی، محمدعلی ۴۳۱
حسامالدین بن یحیی لاهیجی ۱۷۲
حسن (ع) ۳۸۹
حسن افغان ۲۸۰
حسن بن علی طبری - طبری
حسن کاشی ۳۸۹
حسن [نص] ۲۲۱
حسن وقیح عقلی ۱۸۶
حسین الفنی - الفنی
حسین بن برهانالدین قلج
انجذانی ۱۴۵
حسین بن محمد نجار ۵۰۹
حسین خوارزمی، تاجالدین ۸۳، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۵۷۲، ۵۷۳
حسین خوارزمی، شریفالدین ۱۴۶
حسین خوارزمی، کمالالدین ۱۴۵، ۱۴۶، ۳۷۸، ۳۷۹، ۵۷۳
حسین کربلائی ۱۵۹
حسینی، محمد بن علی ۸۱
حسینیّه طیس ۵۵۰
حسینیّه همدانیّه (طریقه) ۱۴۶، ۵۷۳
الحشائش ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱
- ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۶۷
۴۷۷، ۴۸۶، ۴۹۴
حشر اجساد ۱۸۷
حشویه ۵۱۲
حضور [نص] ۲۱۶
حقیقه الحقائق ۵۸۲
حکمت، علی اصغر ۱۴۸
حلاج، حسین منصور ۵۲، ۱۵۵، ۲۹۳
خَب ۱۴۶، ۵۷۳
خلبی، جمالالدین ۲۹۹
خلبی، دکتر علی اصغر ۵۲۴
حلّ القصص ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۷
حلیه الناسک ۱۶۵، ۲۸۳
حماقه اهل الایاحه ۱۸۲
حمامه نامه (منصور مصور) ۳۸۴
حَمْدَانِ مستوفی ۹۸، ۱۵۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۸۱
حقویه، سعدالدین ۲۹۳، ۵۷۰
حنین بن اسحاق ۸۴، ۴۵۰
حزّاء ۴۹
الحوادث الجامعه ۱۶۰
حیاتی کاشانی ۴۲۳
حیدر کلوج ۴۱۷
حیران قابنی ۴۲۱
حیّ بن یقظان ۱۸۱، ۱۹۴
● خابطیه ۵۱۲
خاستن [نص] ۲۲۰
خاقانی ۵۲، ۶۵، ۶۷، ۴۱۸، ۴۲۱
خالّ میه [نص] ۲۲۳
خانقاه ختلان ۳۴۱، ۳۴۷
خانه [نص] ۲۲۲
خیوشانی، حاجی محمد ۱۴۵
ختک، خوشحال خان ۱۳۱

- دهان [نص] ۲۲۱ ؛ شیرین ۲۲۱
 دهریه ۳۰۴
 دهلی ۴۱۱
 دیباجی، ابراهیم ۲۰۵
 دیجز، دیوید ۱۹
 دیده [نص] ۲۲۲
 دیر [نص] ۲۱۶
 دیلمی، شمس الدین محمد ۱۸۲
 دین [نص] ۲۲۰
 دیوان حافظ ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۳
 دیوان صفائی ۳۸۴
 دیوان ضیائی ۳۸۴
 دیوان فیاضی ۳۹۵
 دیوان کبیر ۲۱۲
 دیوان محمود ۹۹
 دیوان منشی باقی ۵۵۱
 دیوانگی [نص] ۲۲۵
 دیوسقوریس ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۶۷، ۴۵۱
 ● ذات ۱۸۸، موجب ۱۸۸
 ذخیره خوارزمشاهی ۴۴۳
 الذریعه الى تصانیف الشیعه ۴۹۸، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۳۷
 ذوالنون مصری ۵۲
 ذهبی، شمس الدین ۸۱، ۸۶، ۹۲
 ذهبیه ۳۴۱؛ ساعشاشیه ۱۴۶، ۵۷۳
 ذهنی کاشی ۴۱۷
 ذیل المصارف فی ترجمه الموارف ۲۸۵، ۱۷۰
 ● رابعه عدویه ۱۵۷، ۱۷۶
 راحت [نص] ۲۱۴
 رازی، ابوبکر ۸۲، ۸۴، ۸۵
 رازی، امین احمد - امین احمد
 رازی
 رافضیه ۵۰۵، ۵۱۴
 راقم مشهدی ۴۲۸
 رقم [نص] ۲۱۹
 رامپوری، غیاث الدین محمد ۳۷
 رانجها، محمد نذیر ۵۶۹
 راولپندی ۳۳۲
 راهب اصفهانی ۴۳۱
 راهی، اختر ۷۷
 ربع رشیدی ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۴۴۳
 ربع اخوینی ۴۴۲
 رجائی، احمد علی ۵۳۳
 الرحلة فی طلب الحديث ۸۰
 الرحیق المختوم لذی العقول و الفهرم ۱۶۶، ۲۸۳
 رسائل اخوان الصفا ۵۱۸، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۲۷
 رسالة اسرائیلیه ۱۲۶
 رسالة اقبالیه ۵۷۷: نیز - چهل مجلس سمنانی
 رسالة حدود ۵۲۴
 رسالة الدریه ۵۱۸
 رسالة الروضة ۵۱۸
 رسالة السهروردي للفخرالدین الرازی ۱۶۶
 الرسالة الشوقیه ۱۷۲
 الرسالة المعاطیه ۱۶۶، ۲۸۳
 رسالة الفتوة ۱۶۷، ۲۸۳
 رسالة فوائد (سمنانی) ۵۷۸
 رسالة فی السلوك ۱۶۷
 رسالة قشیریہ ۱۶۹
 رسنم ۵۱، ۴۲۳
 رشحات عین الحیات ۸۳
 رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۶، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰
 رشف النصایح الایمانیه ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹
 ۱۹۰، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳
 رشید الدین همدانی ۱۵، ۷۳، ۹۰، ۹۴، ۹۸، ۱۶۲، ۱۶۹، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۴، ۲۸۲، ۴۴۳
 رضائی، دکتر جمال ۱۱۸
 رضوی، غیاث الدین محمد ۴۵۲، ۴۸۶، ۴۹۴، ۴۹۶
 رضی الدین علی لالا - لالا، علی
 رضی شیرازی ۳۷۴
 رضی مشهدی ۴۱۴، ۴۱۳، ۴۱۷
 رعینیه ۵۱۲
 رعینیه، اسماعیل بن عبدالله ۵۱۲
 زکتن [نص] ۲۲۰
 زنج [نص] ۲۱۴
 زوافی، دکتر علی ۱۲۲، ۱۲۳، ۴۹۷
 روان فرهادی ۱۳۲
 حقیقت - ۱۸۸
 روح الارواح ۱۱۶
 روح الامین شهرستانی ۴۱۳
 روز [نص] ۲۱۷
 روزبهان اصفهانی ۴۱۷
 روزبهان مصری ۱۵۵
 روز روشن (تذکره) ۴۱، ۱۶۱
 روشن تر از خاموشی ۵۹
 روشنیان ۱۳۱
 روضات الجنات فی اوصاف

- مدینه هرات ۵۶۳، ۵۷۷، ۳۷۷
روضات الجنان ۱۶۴، ۲۸۴، ۲۹۳
وری [نص] ۲۲۵
رویت [نص] ۵۱۴، ۵۱۰، ۲۱۴
ریحان [نص] ۲۲۰
ریاض الشعراء (واله) ۴۲، ۴۳، ۲۰۱
ریاض المارفين ۱۶۱
ریاض العلماء ۹۱، ۱۴۳، ۵۶۳
ریو ۵۶۳
- زال ۵۱
زاهد مرغابی، محمود ۲۴۱
زبان [نص] ۲۲۱؛ تلخ ۲۱۵؛
س شیرین ۲۲۱
زبان فارسی ۷۱؛ جغرافیای -
۶۸، ۶۴
زیور ۸۸
زو [نص] ۲۱۵
زرافشان (رود) ۵۳۴
زردشت ۵۱
زردشینه ۵۲۰
زردی [نص] ۲۲۴
زرین کوب، دکتر عبدالحسین
۲۰۱، ۱۹
زبان پارسیان ۳۱۴
زکات [نص] ۲۲۳، ۲۱۴
زکریا (ع) ۵۰
زکریا ملتانی - ملتانی
زلف [نص] ۲۱۷؛ نیز - تاب
-؛ بیچ -
زلیخا ۵۱
زمانی خراسانی ۴۱۷
زمستان [نص] ۲۳۰
زگار [نص] ۲۱۷
زنجان، دکتر برات ۲۸، ۱۵
- ۳۵، ۳۲، ۳۱
زنج [نص] ۲۱۵
زندگی [نص] ۲۲۴، ۲۲۵
زندگی و آثار شیخ ابوالحسن
بُستی ۳۵۱
زَنُوز ۹۸، ۹۵
الزوارف فی شرح عوارف
المعارف ۱۶۸
زهد [نص] ۲۱۵
زیاد بن اصغر ۵۰۶
زین النساء بیگم ۴۲۷
زیر آفتاب سوزان ایران ۵۵۹
زین الدین، نایب‌ادی، ابوبکر ۲۴۱
زین الدین عبدالسلام کاموثی
- کاموثی، عبدالسلام
- ساریان [نص] ۲۲۱
ساره ۵۱
ساعت [نص] ۲۱۵
ساعی شروانی ۴۰
ساغرچی، برهان‌الدین -
برهان‌الدین ساغرچی
ساقی [نص] ۲۲۴
سام ۵۱
سامریه ۵۲۰
سام میرزا صفوی ۵۶۳
السامی فی الاسامی ۳۱۱
سماه، ابتهاج ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۷۰
سیانیه ۵۱۵
سبیه ۵۰۹
سبزه [نص] ۲۲۲
سبزی [نص] ۲۲۴
سَبْک ۶۵-۶۵ بازگشت ۶۵-
خراسانی ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵
۶۶، ۳۹۸؛ عراقی ۶۰، ۶۱، ۶۴
۶۵، ۳۹۸، ۴۲۱؛ نو(نیمائی)
- ۶۷، ۶۸، ۳۹۸؛ هندی ۱۵
۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۱۷، ۴۱۸
۴۲۸؛ گونه ایرانی - هندی ۴۱۸
۴۱۹؛ گونه هندی - هندی ۴۱۸
۴۱۹
سیک شناسی ۵۳۱
سیک [نص] ۲۱۴
سیدی [نص] ۲۲۵
سجاده [نص] ۲۲۳
سجادی، دکتر سیدجعفر ۲۰۱
سغاوی، محمد ۷۶، ۸۱، ۸۴
۵۶۲، ۸۵
سخن [نص] ۲۲۱؛ نیز - دُرّه؛
گوهر -؛ خوب ۲۱۳؛ شیرین
۲۲۱
سخن / ظاهرأ به معنای بحر
طویل ۴۲
سخن (مجله) ۳۸
سز [نص] ۲۱۵، ۲۱۶
سزاج، ابونصر ۲۹۳
سراج الاخبار امانیه ۱۳۲
سرخسی، شمس‌الدین ۷۲
سرخ [نص] ۲۲۴
سرخ‌رشته‌دار طوسی،
عبدالحسین ۹۹
سرشک، م ۷۰؛ نیز - شفیعی
کدکنی
سرکشی [نص] ۲۲۳
السّر المحصول فی التأویل ۵۱۸
سرو [نص] ۲۲۱
سزگین، فؤاد ۹۳
سعادت [نص] ۲۱۴
سعدالدین حمویه ۴۳۶، نیز -
حمویه
سعدالسعود ۸۷، ۵۶۲
سعدو نحین فلکی ۱۸۷
سعدی ۱۵، ۲۸، ۳۲، ۳۴، ۳۵

شاهفور اسفراینی ۱۲۲، ۷۲	۲۳۴۸	۳۹۸، ۲۸۱، ۲۸۰، ۱۳۱، ۶۷، ۵۰
۵۱۸، ۵۱۵	سهروردی، شهاب‌الدین عمر	نوناغه (ابن بطوطه) ۱۲۴
شاه قاسم نوربخش ۱۴۸	۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰	خرفنامه (بلوشر) ۵۵۹
شاهنامه فردوسی ۴۲۷، ۱۳	۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۸۳، ۱۸۴	سفینه فرخ ۳۳۸
شاه نعمت‌الله ولی ۱۵۹، ۲۰۳	۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۳۷	سقراط ۱۸۱
۵۷۱	۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲	سکر سکر [نص] ۲۲۰
شاه همدان ← سیدعلی	سهروردیه (طریقه) ۱۵۸، ۱۵۹	سلام [نص] ۲۱۹
همدانی	سیاست ختانی و تدبیر ملک	سلسله [نص] ۲۲۳
شب [نص] ۲۱۳	ختانیان ۲۴۲	سلسله الذهب ۳۷۹، ۳۷۴، ۳۴۱
شب قدر [نص] ۲۱۶	سیامک ۵۰	سلطان [نص] ۲۲۱
شب یلدا [نص] ۲۱۲	سیاوش ۵۰	سلطانیه (رساله) ۲۵۶، ۲۶۲
شیدانگاه [نص] ۲۲۳	سیاه مشق (مجموعه شعر) ۱۸	۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۷۳
شیلی ۵۲	سپ زنج [نص] ۲۱۵	مسلمان فارسی ۱۲۲، ۷۲؛
شتاب [نص] ۲۱۳	سیدحیدر آملی ← آملی	زیارت - ۲۶۷
شتر [نص] ۲۱۶	سیدعبدالعظیم ۳۹، ۴۰	سلم السماوات ۲۰۱
شجره‌الدین (ابوتمام) ۵۱۸	سیرت جلال‌الدین منکبرنی	سلم الهدایه ۵۱۸
۵۱۹	۱۶۰	سلمی، عمر بن عباد ۵۱۲
شداد ۵۱	السير والطیر ۱۶۷	سلیم ۴۱۳، ۵۴۷
شد الازار ۱۶۹، ۲۸۴	سیف فرغانی ۳۹۳	سلیمان نبی ۵۰
شدزات الذهب ۱۴۵، ۱۴۶	سیفی بخاری ۴۲۱	سلیمانیه (فرقه) ۵۱۵
شرب [نص] ۲۱۳؛ - پخته ۲۲۲	میل [نص] ۲۱۹	سما [نص] ۲۱۲
خام ۲۱۹	میم [نص] ۲۱۹	سماغ [نص] ۲۱۷
شربخانه [نص] ۲۲۲	مین [نص] ۲۲۳	سماکی، میرمحمد مؤمن ۴۲۷
شرح احوال و نقد آثار عطار ۱۹		سمرقند ۱۴۶، ۳۱۲، ۵۳۴
شرح ادب الکاتب ۳۱۳	● شاپور ۵۰	سمعانی، احمد ۱۱۵
شرح التعرف ۱۷۰	شافعی، محمدبن ادریس ۵۲	سمنان ۲۲۸، ۲۴۱، ۲۴۸
شرح رساله السير والطیر ۲۸۳	۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۴	سنائی غزنوی ۵۲، ۳۹۸، ۴۰۰
شرح فصوص الحکم (پارسا) ۳۴۴	شام [نص] ۲۹۹	۴۱۸
شرح فصوص الحکم (جندی) ۳۶۸	شام غریبان ۴۱۲	سنن ادوسی ۸۸
شرح فصوص الحکم (خوارزمی) ۵۸۱، ۵۸۰، ۱۴۸، ۱۴۷	شاه اسماعیل صفوی ۴۲۲	شنتی ۲۹۳
شرح فصوص الحکم (همدانی) ۳۳۱، ۳۳۲، نسیز ← حبل	شاه حسین زنجانی ۱۲۴	سوانح الافکار و رشیدی ۱۶۸
الفصوص	شاهد [نص] ۲۱۵	۲۵۶، ۲۸۱، ۲۸۲
شرفنامه شاهی ۵۳۳، ۵۳۴	شاه داعی شیرازی ۵۸۲	سوفسطائیه ۵۱۰
	شاهرخ تیموری ۱۴۸، ۵۸۱	سهراب سهری ۵۱، ۶۷، ۷۰
	شاه عباس اول ۴۲۲، ۴۶۸	سهرورد ۲۷۸
	شاه عراق ← کاموثی،	سهروردی، ابونجیب ۱۵۵
	عبدالسلام	سهروردی، شیخ اشراق ۹۹

- ۵۳۶، ۵۳۷ شکرک ۱۸۸
 شریف آملی ۴۲۳
 شریف‌الدین حسین خوارزمی ۵۷۴، نیز ← حسین خوارزمی
 پشت و شو [نص] ۲۲۲
 شعبانی، دکتر رضا ۱۵
 شعبا ۵۰
 شعبیب نبی ۵۰
 شغاف / مرتبه سوم دل ۷۰
 شفا (ابن سینا) ۱۵۶، ۱۸۵، ۲۷۹، ۱۸۹
 شفیع کسکنی، دکتر
 محمدرضا ۳۶، ۲۰، ۱۹
 شقاوت [نص] ۲۱۴
 شکل [نص] ۲۱۸
 شکوه [نص] ۲۲۳
 شلغم شوروا ۵۵۳، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۶۰، ۵۶۳
 شمای [نص] ۲۱۸
 شمراخیه ۵۰۷
 شمربه ۵۱۰
 شمس‌الدین محمد دیلمی ← دیلمی
 شمع [نص] ۲۱۷
 شمعون ۵۰
 شنگ [نص] ۲۱۸
 شوخی [نص] ۲۱۴
 شوق [نص] ۲۱۸
 شوشتری، قاضی نورالله ۴۲، ۱۵۹
 شهاب‌الدین المقتول ← سهروردی
 شهر [نص] ۲۱۵
 شهرستانی، عبدالکریم ۵۱۸
 شیت(ع) ۵۰
 شیخ ملی ۱۳۱
- شیراز ۱۸۳، ۲۳۳، میدان
 سعادت ← ۴۲
 شیعه ۲۹۳، ۵۱۴؛ ← امامیه
 ۵۱۵؛ ← غلات ←
 شیوه [نص] ۲۲۲
 شیوه‌های نقد ادبی ۱۹
- صابنه ۳۰۴، ۵۲۰
 صاحب اختیاری، بهروز ۱۹۹، ۲۰۰
 صاحب‌الدور، محمدبن علی ۵۱۵
 صاحب عیاد ۹۶
 صالح(ع) ۵۰
 صالح بن طریف ۵۱۵
 صالحیه دمشق ۳۳۳، ۵۱۵
 صائب تبریزی ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۹، ۵۴۷
 صبح [نص] ۲۱۵
 صبح‌الاعشی ۲۰۴
 صبر [نص] ۲۱۵
 صیوحی، علی اشرف ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹
 صیوحی [نص] ۲۲۴
 صبیبه ۵۱۱
 صحاح (جوهری) ۳۱۳
 صحاح‌الفرس (هندوشاه) ۲۸، ۲۹
 صحیفه‌الاقبال (مناظره تیغ و قلم) ۴۹۷
 صدرا شیرازی ۳۰۱
 صدرالدین اردبیلی ۱۴۸
 صدرالدین محمد اشنه ۱۸۳
 صدرالدین محمد نرکه
 صدرالشریعه بخاری ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
- صدیقانی، محمد تقی ۱۹
 صد میدان ۵۷۷
 صراحی [نص] ۲۲۴
 صغد ۳۱۲
 صفا، ذبیح‌الله ۱۹، ۱۰۳، ۲۰۱، ۵۲۴، ۵۲۵
 صفدی، خلیل‌بن ابیک ۹۱
 صغریه ۵۰۶
 صفی‌الدین اردبیلی ۱۴۸
 صفی‌الدین ارموی ۵۳۰
 صلاح‌الدین بلغاری ← حسن بلغاری
 صلتیه ۵۰۸
 صلح [نص] ۲۱۵
 صورت و جوهر ۱۸۷
 صوفیان ۸۶
 الصیدنة فی الطب ۷۳
- ضرار بن عمروکونی ۵۱۱
 ضاربه ۵۱۱
 ضحاک ۵۱
 ضیاء‌الدین کافی ۲۴۶
- طاقی ارد [نص] ۲۲۲
 طالب [نص] ۲۱۳
 طالب آملی ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۱۳، ۴۱۹، ۵۴۷
 طامات [نص] ۲۱۴
 طب اهل ختا ۷۳، ۲۵۶، ۲۶۲
 طبری، محمد ← محمدبن ابیوب طبری طبس ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۸، ۵۶۰
 طبقات الشافعیه ۸۶
 طرائق الحقائق ۱۴۶، ۱۵۰، ۲۹۳، ۵۷۷
 طرب [نص] ۲۱۳
 طرب، محمدجعفر منشی ۵۶۳

- طرب المجالس ۵۲۳
طرزی، محمود ۱۳۲
طریفیه ۵۱۵
طریقنامه ۱۷۰
طغایمور ۲۴۳
طغرای مشهدی ۴۱۵، ۴۱۳
طلب [نص] ۲۱۳
طوارق (رساله) ۵۷۵
طوسی، محمدحسن ۵۶۳
طهمورت ۵۰
- ظرائف [نص] ۲۱۴
ظهروی ترشیزی ۴۱۴
ظهر فارابی ۴۲۱
- عاد ۵۱
عاشق [نص] ۲۱۸
عالم ۱۸۷؛ قدم ۱۸۸
عالمزاده، هادی ۱۱۵
عام [نص] ۲۱۹
عباد بن سلیمان ۵۱۲
عبادت [نص] ۲۱۴
عبادی، منصورین اردشیر ۳۶۲
۵۸۳، ۳۶۴، ۳۶۳
عبادیه ۵۱۲
عبدالله بن اباض ۵۰۶
عبدالله بن الحسین اصغر ۲۲۸
عبدالله شیبانی ۵۳۳
عبدالله مستوفی ← مستوفی
عبداللهنامه ← شرفنامه شاهي
عبدالخالق غجدوانی ۲۹۳
عبدالرحمن اسفرائینی ۱۷۲،
۳۵۹، ۳۵۱، ۲۸۴
عبدالرحمن بن کسان ۵۱۵
عبدالرحیم مابژنابادی،
نظامالدین ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴
۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۵
- عبدالرزاق سمرقندی ۲۴۲
عبدالرزاق کاشانی ۸۳، ۱۴۸،
۲۴۷
عبدالرزاق لاهیجی ۳۸۸، ۳۸۹،
۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۱
عبدالاسلام کامونی ← کامونی
عبدالسلام گیلانی ۱۸۲
عبدالغفور سمنانی ۵۷۹
عبدالغفور لاری ← لاری
عبدالقادر گیلانی ۱۵۵، ۱۶۵
عبدالقاهر بغدادی ۵۱۴، ۵۱۵،
۵۱۸
عبدالواسع نظامی عبدلیه ۵۰۸
عبدالله شیبانی ۱۵۵، ۱۸۳
عنابی نکلو ۴۲۲
عنیقی، جلالالدین ۱۰۳
عثمان مروندی ۱۵۸، ۲۸۰
عجازده ۵۰۶
عراقی، فخرالدین ابراهیم ۱۵۸،
۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵،
۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۶، ۲۸۰،
۳۳۳، ۴۰۹
عروض نیمايي ۶۸
العروة لاهل الخلوة و الجلوة
۲۳۶، ۲۴۶، ۲۹۳، ۴۳۷
عزالدين ابراهيم ۱۸۳
عُزیر(ع) ۵۰
هشًا قنامه (عراقی) ۲۰۷
عشرت [نص] ۲۱۴
عشق [نص] ۲۱۷
عصمت بخارائی ۳۸
عطالله حسینی ۱۴۴
عطار بصری ۵۱۱
عطار نیشابوری ۱۹، ۵۲، ۳۹۸،
۴۱۸، ۵۷۵
عطاریه ۵۱۱
عقدالفرید ۵۱۴
- عقل [نص] ۲۱۸
عقل فعال ۱۸۸
عقول عشره ۱۸۷
عکری هفت رنگ ۴۲۲، ۴۲۸
علاءالدوله سمنانی، شیخ
احمدبن محمد ۱۵۶، ۱۵۸،
۱۵۹، ۱۷۲، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰،
۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۶،
۲۴۷، ۲۴۹، ۲۹۲، ۲۹۳،
۳۴۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۴۳۵، ۴۳۶،
۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸
علاءالدوله کاکویه ۳۶۳
علت ۱۸۸
علّة اللیل ۱۸۷، ۱۸۸
علف [نص] ۲۱۷
علم ۱۸۸، سازلی ۱۸۸، سه خدا
به جزئیات ۱۸۷
علم الهدی و اسرار الاهتداء
۱۶۸
علی(ع) ۱۴۸، ۲۷۲، ۳۸۳، ۳۸۵،
۵۰۵، ۵۰۶، ۵۱۲، ۵۱۳
علی بن احمدغوری ۲۸۳
علی بن شریف الحسینی ۴۵۱،
۴۵۲
علی بن محمد بن سعید الادیب
الکرمینی ← علی کرمینی
علی بن موسی الرضای(ع) ۵۱
علی دوستی ۳۴۱
علیرضا عباسی (نقاش) ۴۸۷
علی زواری ← زواری
علی قوشچی ۳۷۷
علی کره‌مینی ۳۱۲، ۳۱۳
علی لالا ← لالا
علی مصری ۵۷۹
علی یف، رستم اوغلی ۲۶
عمادالدین محمد شطاری ۳۶۹
عماد فقیه کرمانی ۱۷۰

- عمادالملک، میرزا باقرخان ۵۵۱
 عمرین عباد سلمی ← سلمی
 عمرین عبدالعزیز ۵۱۳
 عمر خطّاب ۵۱۴، ۵۱۲
 هوارف المعارف ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۸۳، ۳۰۲
 هوارف المعارف (ترجمه) ۵۸۰، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۹۰، ۵۸۰
 عوفی ۴۹۷
 عونیه (عوفیه؟) ۵۰۷
 عنصری ۶۵
 عید [نص] ۲۱۵
 عیش [نص] ۲۱۷
 عیسی (ع) ۵۰
 عین القضاة همدانی ۱۵۵، ۳۵۱
 ● غارت [نص] ۲۱۴
 غالبه ۵۱۵
 مکتب [نص] ۲۱۳
 غجدوانی، محمود ۱۴۵، ۱۴۶، ۵۷۴، ۱۴۷
 غریب طوس ← علی بن موسی الرضا (ع)
 غریب یعنی، نظام الدین ۲۱۱، ۲۱۲
 غزالی، احمد ۳۵۱
 غزالی، محمد ۸۰، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۲۳۷، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۴، ۵۰۴، ۵۲۰
 غزالی مشهدی ۴۱۵
 غزنین ۱۲۳
 غضنفر تبریزی ۹۳
 غفاریه ۵۱۵
 غم [نص] ۲۱۹
 غمخوار [نص] ۲۱۶
 غمکده [نص] ۲۲۳
 غمگسار [نص] ۲۱۵
 غنی، دکتر فاسم ۲۲، ۲۳، ۳۴
 غور ۱۲۰
 غوریان ۱۶۲
 غیاث الدین محمد رامپوری ← رامپوری
 غایت [نص] ۲۱۴
 غیلان دمشقی ۵۱۳
 غیلانیه ۵۰۹
 غیوی [نص] ۲۲۴
 ● فارابی، ابونصر ۱۵۵، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۳۷، ۲۸۰، ۲۸۴، ۳۰۰، ۳۰۶
 فارس ۱۲۳، ۱۷۶، ۳۰۰
 فاضل قاینی، علی ۴۳۳
 فایق نونی، میرمحمد کاظم ۴۳۰
 فتوت نامه سهروردی ۲۸۲
 فتوحات مکیه ۳۴۳
 فخررازی ۲۸۳
 فخری هروی ۱۴۸
 فراق [نص] ۲۱۸
 فرائد خیائی ۱۰۳، ۱۵۱، ۲۴۹، ۳۵۹، ۴۱۳، ۵۸۱
 فرخی سیستانی ۶۵
 فردوس التواریخ ۵۶۳
 فردوسی طوسی ۱۳، ۵۲، ۶۷، ۳۹۸
 فرعون ۵۱
 فرغانه ۵۳۴
 فرق [نص] ۲۱۸
 الفرق و التواریخ ۵۰۴، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱
 الفرق المقتوفة بین اهل الزیغ و الزندقه ۵۲۱؛ نیز ← الفرق و التواریخ
 فروختن [نص] ۲۲۰
 فروزانفر، بدیع الزمان ۱۹، ۱۵۶
 فروغی، محمدعلی ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۳۵
 فرهادخان قرامانلو ۴۲۲
 فرهنگستان نفیس ۵۲۵
 فرهنگ سخنوران ۴۱۶
 فرباد [نص] ۲۱۵
 فرب [نص] ۲۱۳
 فصوص الحکم ۸۳، ۳۴۲، ۳۴۳
 فصیح الدین لازی ۱۵۱، ۵۸۲
 فضائح الباطنیه ۵۲۱
 فضیله (فرقه) ۵۰۶
 فغان [نص] ۲۲۱
 فقه اللغه ایرانی ۱۳۵
 فقه اللغه ثمالی ۳۱۱
 فیزی [نص] ۲۲۵
 فلاسفه ۱۸۶، ۳۰۴
 فلک ۱۴۷؛ سعد ونحس ۱۴۷
 فوائد الفوائد ۱۵۰
 فوائد رشیدیّه ۲۵۶
 الفهرست (ابن ندیم) ۸۴، ۹۱، ۵۶۲
 فهرست سالار جنگ ۴۳
 فهرست طوسی ۵۶۳
 فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۱۴۷
 فهرست مخطوطات شیرازی ۱۲۶
 فهرست مخطوطات فارسیه ۹۹
 فهرست مشترک نسخه های خطی پاکستان ۴۳، ۱۴۷
 فهرست متجرب الدین ۵۶۳
 فهرست نجاشی ۵۶۳
 فهرست نسخ خطی کتابخانه

- مجلس شورا ۷۴، ۴۳
فهرست نسخه‌های خطی
فارسی ۵۲۳، ۹۹
هجم [نص] ۲۱۹
فتاح لاهیجی ← عبدالرزاق
لاهیجی
فیروز آبادی، ابواسحاق ۳۵۶
فیروز سویکندی، بدرالدین ←
فیروز شاه
فیروز شاه ۴۰، ۳۹
فیض‌الله بن بهبود علی خراسانی
۱۶۹
- فارون ۵۱
فاطمی هروی ۴۲۸
قامت [نص] ۲۱۴
فایمی مازندرانی ۴۲۱
فیاد ۵۰
قتلغ شاه ۲۳۰
قدسی مشهدی ۴۱۴، ۴۲۳، ۴۲۴
قد [نص] ۲۱۵
قدح [نص] ۲۱۵
قذرت ۲۳۱
قدّم ۱۸۸؛ سه‌ذانی ۱۸۸؛ سه‌زیانی
۱۸۸؛ سه‌عالم ۱۸۷، ۱۸۸
قرآن / کلام ۵۱۱؛ قدیم بودن
۵۱۴؛ محدث بودن ۵۱۴
قرلباش ۴۲۲
قزوینی، محمد ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۳۷، ۹۵، ۱۴۸، ۹۷
قنبری، عبدالکریم ۱۵۵
قصر عارفان ۲۲۲
قصص قرآن مجید ۱۱۵، ۱۱۶
قصطای بن لوقا ۵۱
قضاء و قذّر ۵۱۲، ۵۱۳
قطار [نص] ۲۱۶
- قطّعی ۴۲۸
قطب‌الدین شیرازی ۵۳۱
قطران تبریزی ۵۲
قطعی ← اثنا عشریه
قلاش [نص] ۲۱۷
قم ۵۴۷
قوت القلوب ۱۶۹
قونوی، صدرالدین محمد ۸۳، ۳۶۸
قیامی ۱۸۶
قیصری، داود ۸۳، ۵۸۱
- کابل ۱۲۰، ۱۲۱
کاشفی، فخرالدین علی ۸۳
کاغذ ابری ۴۲۲، ۴۲۸
کاغذ توان ۴۲۸
کافر [نص] ۲۱۶
کاموئی، عبدالسلام ۲۸۵، ۳۵۱
کاوس (کی) ۵۰
کاوه حدّاد ۵۲؛ نیز ← خردک
آهنگر
کامل [نص] ۲۱۸
کاملی [نص] ۲۲۵
کجب [نص] ۲۱۳
کبر [نص] ۲۱۶
کیرویه ۱۴۹
کیودی [نص] ۲۲۵
کبیرالدین عراقی ۲۱۲، ۲۲۶، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶
کبک‌خان ۲۲۹
کجب ۲۹
کتاب البشاره ۵۱۸
کتاب توحید ۳۹
کتاب العین ۲۱۳
کتاب الفخر ۵۱۸
کتاب المقالید ۵۱۸
کتاب المؤید ۵۱۸
- کتابخانه اباصوفیا ۳۳۰
کتابخانه بادلیان ۴۴۲
کتابخانه بابزید ولی ۴۹۹
کتابخانه عمومی پنجاب ۹۹
کتابخانه گنج بخش ۳۳۰
کتابخانه مرکزی آستان قدس
رضوی ۴۵۴، ۵۳۳
کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
۵۲۳، ۴۴۳، ۳۳۰
کتابخانه ملی ملک (تهران) ۹۹،
کتاب‌شناسی ۸۱؛ ۳۳۰
انتقادی ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۹۲، ۹۳،
تاریخی ۷۸، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۹۲،
۹۳، سه موضوعی ۸۴، ۸۷، ۹۲،
۹۳
کتاب‌شناسی توصیفی منابع
تاریخ علوم اسلامی ۷۷
کثنوی بزیدی، حسن ۸۴، ۹۳،
۵۶۳
کثیرالانبر ← کثیرالبواء
کثیرالبواء ۵۱۲
کرامیه ۵۰۸
کرشمه [نص] ۲۲۲
کرمان ۱۵۳، ۱۷۶، ۳۰۰
کرمنه ۳۱۲
کسانی مروزی ۳۸۹
کشف الاسرار الایمانیه ۱۷۳،
۱۸۹، ۳۰۳
کشف الحجب و الاستار ۴۳۶
کشف الظنون ۹۳، ۱۶۴، ۲۰۱،
۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۳۴۲، ۳۶۳،
۳۶۴، ۳۶۹، ۵۶۲
کشف الکشف (رساله) ۵۱۸
کویه [نص] ۲۲۰
کز [نص] ۲۱۶
کلایه ۵۰۸
کلبه احزان [نص] ۲۲۱

- الکلمات الذوقیه ۱۷۲
 کلمه (Logos) ۵۱۲
 کلمه چی / مترجم ۷۳
 کلیات هراقی ۲۰۱
 کلیسا [نص] ۲۱۲
 کلیم کاشانی ۵۴۷، ۴۱۹، ۴۱۳
 کمال‌الدین اصفهانی ۱۰۳
 کمال خجندی ۴۰۰، ۳۹۸
 کمال‌زاده چلبی ۱۷۰
 کمال فارسی ← ابن‌غیاث فارسی
 کمان ارد [نص] ۲۲۲
 کنار [نص] ۲۱۶
 کندی، یعقوب بن اسحاق ۱۸۰
 کنز العباد فی شرح الاوراد ۲۸۳، ۱۷۱
 کنوز الحقائق فی رموز الدقائق ۴۳۸
 کنه [نص] ۲۲۲
 الکنه ۱۷۳
 کورش ۵۱
 کوهران ← جوریان
 کوی [نص] ۲۲۴
 کیان‌فر، جمشید ۷۴
 کیخسرو ۵۰
 کیسانیه ۵۱۸
 کین [نص] ۲۱۹
 ● گلپینارلی، عبدالباقی ۳۶۹، ۳۷۰
 کرگین ۵۱
 گرمی [نص] ۲۲۵
 گشتگو [نص] ۲۲۲
 گلستان سعدی ۲۶، ۲۰، ۱۵، ۱۴، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۵
 گل [نص] ۲۱۹
 گلچین معانی، احمد ۴۰۴، ۴۰۸
- ۵۰۴، ۴۱۲، ۴۱۱
 گزار [نص] ۲۱۶
 گلشنی کاشانی ۴۲۱
 گودرز ۵۱
 گوهر [نص] ۲۱۵
 گوهر سخن [نص] ۲۲۱؛ نیز ← سخن
 گوی [نص] ۲۲۵
 گیو [نص] ۲۲۱
 گیو ۵۱
 ● لایالی [نص] ۲۲۴
 لاحق ۵۲۰
 لاری، عبدالغفور ۵۶۲، ۱۵۹
 لالا، رضی‌الدین علی ۲۹۳، ۲۹۳
 لاه [نص] ۲۲۳
 لب [نص] ۲۱۳؛ سه‌شکرین ۲۲۰؛
 سه‌شیرین ۲۲۱؛ سه‌لعل ۲۱۹
 لباب‌الالیاب ۴۹۷
 لجهی نراین ۴۱۱
 لخمی اندلسی، عبدالرحمن بن
 محمد ۴۵۰
 لرستان ۱۷۶
 لطایف اشرفی فی بیان طوایف
 صوفی ۳۴۲، ۳۳۴، ۲۱۱
 لطایف الحقایق ۲۵۶، ۲۵۴، ۸۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱
 ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۳
 لطایف الحکمه ۵۲۵، ۵۳۰
 لطایف الطوایف ۲۰۰
 لطایف و ظرایف (حسین ابن
 نظام‌الملک ۳۸۴
 لطف [نص] ۲۱۷
 لعلی بن احمد غوری ۱۷۱
 لفظیه ۵۱۰
 لقا [نص] ۲۱۲
 لقمان ۵۱
- لسمعات (عراقی) ۲۰۷، ۲۰۲
 ۲۰۹
 اللع فی التصوف ۱۶۹
 لنگر قاسم انوار ۳۸۵
 لواسانی، علی محمد ۵۴۰
 لوامع البرهان و قواطع البیان فی
 تفسیر القرآن ۴۹۹
 اللوامع الغیبیه ۱۷۱، ۲۸۳
 لودی، امیر شیر علیخان ۵۶۳
 لوط (ع) ۵۰
 لؤلؤة البحرین ۳۰۱
 لیلی و مجنون (نظامی گنجوی)
 ۵۵۰
 ● مابژناباد (ماژناباد) ۲۴۰
 ماذون ۵۱۷
 مالاید منه فی الدین ۲۳۰، ۳۵۰
 ۴۳۷
 مالک بن انس ۵۲
 مانی ۸۲؛ کتبیه ۸۲
 ماوراءالنهر ۶۶، ۱۲۳، ۱۶۶
 ۱۸۳، ۲۸۳، ۳۱۲
 مادیوی [نص] ۲۲۵
 مایل هروی، نجیب ۸۴، ۴۹
 ۱۱۶
 مبارزالدین محمد بن
 المظفریزدی ۱۷۶
 مبتوره ۵۱۲
 متشابه القرآن ۸۸
 متغالبه ۵۰۸
 مستن همگانی ۲۶؛ سه‌ادبی
 همگانی ۲۶، ۲۷
 متواری [نص] ۲۲۴
 مناجره ۵۰۹
 متنبی، جلال ۱۲
 مثنوی مثنوی ۱۳، ۳۷۴، ۴۲۱
 مجالس المؤمنین ۴۲

- مجالس الثنائس ۱۴۸
مجدالدین بغدادی ۲۹۳
مجددی، محمد اقبال ۵۶۹
مجلی [نص] ۲۱۷
مجلسی، محمدباقر ۵۴۳، ۹۳
مجمع البحرين ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۵۸۳
مجمع الفضحاء ۱۶۱
مجمع الفضلاء ۲۰۱
مجمل الحکمه ۵۲۴، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲
مجموعه رسائل فارسی ۲۵۸
مجموعه رشیدی ۲۵۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵
مجنون رفیقی هروی ۳۸۵
محب [نص] ۲۱۳
محبّت [نص] ۲۱۴
محبوب [نص] ۲۱۳
محبوب الزمان ۴۱۶
محبوب، دکتر محمد جعفر ۱۴۶، ۴۲
محسن فیض ۴۰۶
محمد + احمد + مصطفی (ص) ۵۰، ۱۲۲، ۱۴۸، ۲۲۸، ۲۲۹، ۳۰۲
محمد، شمس الدین ۲۴۵
محمد ابرقوهی ۲۵۶
محمد اسماعیل بخاری ۱۲۴
محمد اشتوی، صدرالدین ۲۹۰
محمدباقر حافظ ۳۶۸، ۴۶۹
محمد پارسا ۳۳۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۵۲۳
محمدبن ابوب طبری ۱۲
محمدبن الحسن الطوسی ۵۲۵
محمدبن داود خوارزمی ۱۶۴
محمدبن سبب ۵۰۹
محمد تغلقشاه ۴۱۱
محمدبن الحسین معینی ←
ابوالفضائل معینی
محمدرضوی، غیاث الدین ←
رضوی
محمدبن طاهر کرمنی ۳۱۲
محمدبن عبدالله اسکاف ←
اسکاف، محمد
محمدبن علی صاحب الدور
← صاحب الدور
محمدبن کزّام ← ابن کزّام
محمدبن محمود نیشابوری ۴۹۷
محمد سلمانی، ضیاء الدین ۱۶۸
محمد علیخان ۱۲۶
محمد کرمانی ۴۴۳
محمد محمود لاهوری ۹۹
محمد منور مبهنی ← مبهنی
محمل [نص] ۲۱۹
محمود پسیخانی گیلانی ۴۲۳
محمود غجدوانسی ←
غجدوانی
محمود غزنوی ۹۹
محمود کاشی، عزالدین ۱۷۰
محمود مزدفانی ۳۴۱
محمودنامه ۹۹
محنت [نص] ۲۱۴
محیط طباطبائی، محمد ۳۹
مختره ۵۱۵
مخدوم جهانیان جهان گشت ۵۷۸
مخدوم علی مهائمی ۱۶۹
مداین ۲۶۴
مدھوشی [نص] ۲۲۵
مذاهب چهارگانه ۳۹۰
مرآت الخیال لودی ۴۱، ۵۶۳
مرادات دیوان حافظ ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۱، ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۳
مرجه ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰
مردن [نص] ۲۲۱
مرشد بروجردی ۵۴۷
مرغزار ۵۲۳
مرقات اللغات ۳۱۱
مرموزات اسدی ۳۵۱، ۳۵۹
مژند ۹۸
مروزی، جعفر بن محمد ۸۸
المرهم العلل المعطله ۱۶۳
مریسیه ۵۰۸
مزار بلخ ۳۸۳
مژه [نص] ۲۲۲
مسبّ خراب [نص] ۲۱۳
مستدرک الوسائل ۵۶۳
مستوری [نص] ۲۲۳
مستوفی، عبدالله ۵۵۲
مسعود بخاری ۴۰۹
مشارق الدراری ۳۶۸
مشیه ۲۳۱
مشهدطوس ۲۳۵، ۳۸۲، ۴۲۲، ۴۶۶، ۴۶۷، ۵۵۱
مشیه (سهروردی) ۲۸۳
مصادر اللغه (زوزنی) ۳۱۱
مصباح الهدایه ۱۷۰، ۱۸۵
مصحف نویسی ۴۴۵
مصر ۹۰
مطبخته ۵۰۷
مطرب [نص] ۲۱۳
مطریه ۵۱۵
مطلع الانوار ۱۲۶
مطلع سمعین ۳۷۷
مطلع الشمس ۵۶۳
مطلوب [نص] ۲۱۳
مظفرالدین شاه فاجار ۵۵۹
معارف (مجله) ۳۹
معالم العلماء ۵۶۳

- معانی القرآن (مروزی) ۸۸
معنزه ۱۸۶، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۲
المتعقد ۱۷۱، ۲۸۱
المتعقد فی المتعقد ۲۸۴
معجم البلدان ۷۴، ۲۹۳
معجم مؤلفی الشیخه ۴۳۳
معراج نامه ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۶۷
معرفت الآثار ۸۴
معركه گبر ۴۱
معزالدين ابوالحسن كرت ۲۴۲، ۲۴۳
معشوق [نص] ۲۱۸
معطله ۲۳۱
معصومعلیشاه ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۹، ۵۷۳
معلم یزدی، معین الدین ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۰
معلومه (فرقه) ۵۰۷
معمریه ۵۱۲
معین الدین نونی ۳۷۸
معین الدین جمال یزدی ← معلم یزدی
معین، دکتر محمد ۹۵، ۱۱۶
معینی، ابوالفضائل محمد ← ابوالفضائل معینی
مغرب (دیار) ۲۹، ۹۰، ۱۶۶، ۲۰۷
مغبریه ۵۱۵
مفتاح التفسیر ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۷۲، ۲۷۳
مفتاح الطالبین ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۵۷۴
مفتاح الكنوز و مصباح الرموز ۲۰۳
مفضل بن عمر ۵۰۶
مفوضه ۵۱۵
مقاتل بن سلیمان ۵۰۹
مقاتلیه ۵۰۹
مقاصد السالکین ۵۷۰
مقاصد الفلاسفه ۳۰۳
مقامات جامی ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۸۳
المقصد الاقصى فی ترجمه المستقصى ۱۴۸
مکاتیب رشیدی ۲۵۶
مکر [نص] ۲۱۵
مکه ۱۴۶، ۳۷
مکی، ابوطالب ← ابوطالب مکی
مکی اصفهانی ۴۲۱
ملاحت [نص] ۲۱۴
ملاحسن فیض ← محسن فیض
ملای کلان ← محمد، شمس الدین
ملتان ۱۲۶
ملتان، بهاء الدین زکریا ۱۵۸، ۱۶۵، ۲۸۰
ملکانیه ۵۲۰
ملک ابوالفتح مسعود تبریزی ۱۰۴، ۹۵
ملک جلال الدین مظفر ۹۶، ۹۸
ملک شرف الدین محمد بن احمد بیابانکی ۲۲۸
ملک الشعراء بهار ← بهار
ملک الکتاب شیرازی ۵۲۳
ملک محمود شاه تبریزی ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۱
ملک مظفر تبریزی ۱۰۴
الملل و النحل ۷۴
المائله و المحاضره ۵۱۸
منازل السائرین ۵۷۷
مناظر المحاضر للناصر الحاضر ۴۳۶
مناقب اوحده الدین ۱۵۶
مناقب خوان ۴۰
مناقب الصوفیه ۳۶۴
مناقب العارفين ۳۷۰
مناهج الطالبین ۵۷۵، ۵۷۶
منزوی، احمد ۴۳، ۹۹، ۲۰۱، ۴۹۹، ۵۶۴، ۵۶۸، ۵۶۹
منشأ الانشاء ۳۷۳، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷
منشی باشی طوسی ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۱
منصوریه ۵۱۵
منطق الطیر عطار ۴۴۴، ۴۴۶
المنقذ من الضلال ۲۰۲، ۱۸۹
منوچهر خان بیگلربیگی ۴۸۶
منوچهری دامغانی ۶۲
المنهاج (حلیمی) ۳۱۳
مواهب الہی ۱۷۶
موجب بالذات ۱۸۶
مودود چشتی ← چشتی
موزه ملی کراچی
موسی (ع)
موسیقی شعر ۳۸، ۳۹
موصل ۲۹۹
مولانا زاده خطائی ۳۷۸
مولوی، جلال الدین محمد ۱۳، ۵۲، ۵۶، ۶۷، ۱۵۸، ۲۱۲، ۳۳۳، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۱۸
مولوی عبدالمقتدر ۵۶۳
موی [نص] ۲۲۴
مویان [نص] ۲۲۱
مها بهارات ۷۴
مهدوی دامغانی، دکتر احمد

- ۱۱۵ مهر [نص] ۲۱۵
 مهران بن منصور بن مهران
 مسیحی ۴۵۱، ۴۵۰
 مهربان [نص] ۲۱۹
 مهمات الواصلین ۱۸۲
 می [نص] ۲۲۴
 میان [نص] ۲۲۱
 میان باریک [نص] ۲۱۸
 میندی، حسین ۴۳۷
 میخانه [نص] ۲۲۲
 میدان [نص] ۲۲۱
 میرزا علی بن زین العابدین
 طبسی ← منشی باشی طبسی
 میرسید شریف جرجانی ←
 جرجانی
 میرسید علی همدانی ۲۱۰، ۲۰۳
 میرعلی اکبر کاشی ۴۲۷
 میرمرشد بروجرودی ← مرشد
 میل [نص] ۲۱۸
 میلی هروی ۴۲۱
 میمنه ۵۳۴
 مینای اصفهانی ۴۱۵
 مینوی، مجتبی ۵۰، ۱۵۷، ۳۶۴، ۵۸۳
 میهنی، محمد منور ۲۰، ۱۹
 ● نانل خانلری، پرویز ۱۹، ۱۷
 ۲۴۲
 نادرپور، نادر ۷۰
 ناصر خسرو ۵۲، ۵۳، ۳۹۸
 ناصرالدین شاه قاجار ۵۲۳
 ناصرالدین محدث ۳۶۹
 الناصرلدين الله ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۸۳، ۳۰۱
 ناطق ۵۱۷
 ناظم هروی ۴۱۳، ۴۲۹، ۴۳۰
 ناطق / مترجم ۷۳
 ناقوس ۲۱۷
 نالذار [نص] ۲۱۶
 نالذیر [نص] ۲۱۶
 نامه سهروردی به کمال
 اصفهانی ۲۰۱
 نای [نص] ۲۲۵
 نبوت ۵۱۲
 نثر شاهنامه فردوسی ۴۲۷
 نجات (ابن سینا) ۱۸۹
 نجات السالکین ۱۷۰، ۲۸۵
 نجاریه ۵۰۹
 نجدات (فرقه) ۵۰۶
 نجده بن عامر ۵۰۶
 نجفقلی آقا ۳۷
 نجم‌الدین دایه ۳۵۹، ۳۵۱
 نجم‌الدین کبرا ۱۴۹، ۲۰۳، ۲۹۳
 نجم‌الدین محمود بن سعدالله
 اصفهانی ۵۷۶
 نذیر احمد ۱۹
 نرگس [نص] ۲۱۷
 نسخه مشکول ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳
 ۴۴۴۵
 نسخه‌شنامی ۸۸؛ - ادواری ۱۳؛
 - قرآن ۸۸
 نستوریه ۵۲۰
 نیچ [نص] ۲۱۹
 نشرالمحاسن الغالیه (یافعی)
 ۱۶۳
 نشتی [نص] ۲۲۰
 نصر، دکتر سیدحسین ۷۷، ۴۶۷
 نصر سامانی ۵۲
 نصیحت نامه (یستی) ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۲
 النصیحة النظامیة ۳۵۳
 نصیرالدین طوسی ۵۲، نیز ←
 خواجه نصیرالدین
 نصیرین حسن مکی ۴۴۴
 نصیریه ۵۱۵
 نظنر ۴۲۱
 نظام‌الملک طوسی ۵۲، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۸، ۳۵۹
 نظام‌الملک خوافی ۳۷۲
 نظامیه (بغداد) ۱۸۳، ۵۱۱
 نظامی گنجیای ۵۲، ۶۵، ۶۷
 نفحات الانس ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۴
 ۳۰۲، ۲۹۳، ۳۴۲
 نفیسی، سعید ۹۴، ۱۴۵، ۱۹۹
 نقاب [نص] ۲۱۳
 نقاوة الحکمه (حسن سپاهانی)
 ۵۲۴
 نقد الفصوص ۸۳، ۳۴۳
 نقد و تصحیح متون ۲۶، ۸۹
 نقشبندی ۵۲۳، ۱۴۷
 نقش الفصوص ۸۳، ۳۴۳
 نقطویه ۴۲۷
 نقل [نص] ۲۱۹
 النکات الذوقیه ۱۷۲، ۲۸۴
 نماز [نص] ۲۱۷
 نمرود ۵۱
 نوائی، امیرعلیشیر ۱۴۹، ۳۷۲
 ۳۷۳، ۳۷۶
 نوح (ع) ۵۰
 نوذر ۵۰
 نوراثة شوشتری ۴۲۷
 نورانی وصال ۲۲
 نوربخش، دکتر جواد ۱۹۹
 نور بخش، سیدمحمد ۱۴۸
 ۳۴۸، ۲۸۱
 نوروز [نص] ۲۱۷
 نور و ظلمت ۵۲۰
 نوریه ۳۳۰، ۳۴۸، ۵۷۶
 نوشاهی، دکتر عارف ۱۷۰، ۵۶۹
 نیساری، دکتر سلیم ۲۲

- یار [نص] ۲۱۵
 یاری [نص] ۲۲۵
 یاقوت حموی ۳۱۲، ۲۹۳
 یحیی (ع) ۵۰
 یحیی بن ولی آویجی ۱۹۰
 یحیی لاهیجی، حسام‌الدین ۲۸۴
 یزد ۳۰۰، ۱۷۶
 یزد جرد ۵۰
 یزیدیه ۵۰۷
 یعقوب (ع) ۵۰
 یعقوبیه ۵۱۵
 یمنی، نظام‌الدین ۳۳۵، ۳۳۴
 یتیم‌الاسرار ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
 یوسف (ع) ۵۰
 یوسف اوبهی ۳۷۸
 یوسف اهل ۱۰۳، ۱۵۱، ۲۴۸، ۵۸۲، ۵۸۱، ۴۱۳، ۳۵۹
 یوسفی، دکتر غلامحسین ۱۵
 ۱۹، ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۴، ۳۵
 یوشع (ع) ۵۰
 یونان ۲۰۰
 یونس (ع) ۵۰
 یونس الشمری ۵۰۹
 یونسبه ۵۰۹
 هدایة الاسماء فی بیان کتب العلماء ۵۶۳
 هدایة المتعلمین فی الطب ۴۴۲
 هدیه [نص] ۲۲۳
 هدیه المارفلین ۱۶۹، ۲۸۳، ۴۹۷
 هذلیه ۵۱۱
 هرات ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۴۸، ۱۵۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳
 ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
 ۲۴۹، ۳۷۶، ۳۸۲، ۵۸۱
 حشایری [نص] ۲۲۴
 هفت اقلیم ۴۳، ۲۰۱
 همام تبریزی ۵۳
 همایونفرخ، رکن‌الدین ۳۸۷
 همدانی، سید علی ۸۰ نیز ←
 امیر سید علی
 همدانیه (طریقہ) ۱۴۵
 هندوستان ۲۶، ۳۵، ۶۸، ۷۴، ۷۶، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۶۰، ۲۱۲، ۲۴۳
 ۲۴۴، ۲۳۷، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۱
 ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۵
 ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۱
 هونسم ۴۹۹
 هود (ع) ۵۰
 هوشنگ ۵۰
 هیثم نیشابوری ۸۸
 هیولی ۱۸۷
 • باحق، دکتر محمدجعفر ۱۱۵
 نیل [نص] ۲۱۸
 نیمابوشج ۷۰، ۶۰
 نیم منی [نص] ۲۲۴
 • والہ داغستانی ۴۲
 وامق و ہذرا ۵۵۰
 وجع المفاصل ۳۸۴
 وجود مطلق ۱۸۶
 وجود (رسالہ) ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۰
 وحدت نوعی ۱۸۸
 وزن شعر ۳۷، سہ دیناری ۶۸
 سہ ہجائی و عروضی ۳۷
 وصالی ۴۲۸
 وصیتنامہ (سہروردی) ۱۷۲
 وقار شیرازی، احمد ۵۲۳
 وقفنامہ ربیع رشیدی ۹۸، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴
 ونا [نص] ۲۱۲
 وفائی ہروی ۴۲۱
 وفيات الاہیان ۱۶۰، ۱۶۶
 ویسہ و رامین ۵۳، ۵۵۰
 • ہارون (ع) ۵۰
 ہارون الرشید ۵۲
 ہامان ۵۱
 ہجویری، علی ۱۲۴
 ہجران [نص] ۲۲۱
 ہدایت، رضاقلی ۱۶۱



فهرست آثار منتشر کرده است:

فرمانروایان شاخ زرین	نوئل باربر	عبدالرضا هوشنگ مهدوی (چاپ هشتم)
(از سلیمان قانونی تا آتاترک)		
قلب من، به من بگو	هیلری شپرد	یدالله کامرانی (چاپ اول)
نگاه (مجموعه اشعار)	رعدی آذرخشی	(چاپ اول)
مطافیزیک (مابعدالطبیعه)	ارسطو	شرف الدین خراسانی - شرف (چاپ دوم)
خراسان و ماوراءالنهر	آ. بلنیتسکی	پرویز ورجاوند (چاپ اول)
بار هستی	میلان کوندرا	پرویز همایون پور (چاپ هشتم)
نخست وزیران انگلیس	هارولد ویلسون	جلال رضایی راد (چاپ اول)
شبهای سرای	میشل دوگرس	عبدالرضا هوشنگ مهدوی (چاپ نهم)
خاطرات بوریس باژانوف	بوریس باژانوف	عنایت الله رضا (چاپ اول)
هنر رمان	میلان کوندرا	پرویز همایون پور (چاپ چهارم)
خواندنیهای قرن	به کوشش محمود طلوعی	(چاپ دوم)
سیمای احمدشاه قاجار (۱)	جواد شیخ الاسلامی	(چاپ سوم)
سیمای احمدشاه قاجار (۲)	جواد شیخ الاسلامی	(چاپ دوم)
ستاره هند	میشل دوگرس	عبدالرضا هوشنگ مهدوی (چاپ دوم)
صبروری در سپهر لاجوردی	هوبرت ریوز	علی اصغر سعیدی (چاپ دوم)
(آخرین آگاهیها دربارهٔ تکوین و تحول کیهان)		
روزشمار تاریخ ایران (۱)	باقر عاقلی	(چاپ پنجم)
روزشمار تاریخ ایران (۲)	باقر عاقلی	(چاپ چهارم)
مستی عشق	آندره موروا	علی اصغر سعیدی (چاپ چهارم)
یک ستاره و چهار- پنج دنیا	اوکتاویوپاز	غلامعلی سیار (چاپ اول)
شناختی از کافکا	بهرام مقدادی	(چاپ اول)
ملکه آتش	رایدر هاگارد	سودابه خدابنده (چاپ دوم)
شخصیت عصبی زمانهٔ ما	کارن هورنای	محمدجعفر مصفا (چاپ چهارم)
در شبستان عرفان	به کوشش نجیب مایل هروی	(چاپ اول)
تاریخ فلسفه چین	جوجای و وینبرگ جای	ع. پاشایی (چاپ اول)
راه اصفهان (سرگذشت ابن سینا)	ژیلبر سینوئه	عبدالرضا هوشنگ مهدوی (چاپ پنجم)
یونانیان	اچ. دی. کیتو	سیامک عاقلی (چاپ اول)
آفاق غزل فارسی	داریوش صبور	(چاپ اول)
(پژوهشی انتقادی در تحول غزل و تغزل از آغاز تا امروز)		

مشاهیر رجال	به کوشش باقر عاقلی	(چاپ اول)
گریز راه شیطان	فردریک فورسایت	(چاپ اول)
گامها و آرمانها	مصطفی رحیمی	(چاپ اول)
در جست وجوی آزادی	ترجمه خجسته کیا	(چاپ اول)
(مصاحبه های رامین جهاننگلو با آریایا برلین)		
با پیر بلخ (کاربرد مثنوی در خودشناسی)	محمدجعفر مصفا	(چاپ چهارم)
خاطرات سیاسی انور خامه ای	انور خامه ای	(چاپ اول)
فرصتی دیگر	سیدنبکس	(چاپ اول)
مصدق، نفت و ناسیونالیسم ایرانی	گیتی غفوری (شریعتمداری)	(چاپ اول)
ناسیونالیسم در ایران	دیوید کاتم	(چاپ اول)
مردمشناسی و هنر	لوی استروس	(چاپ اول)
حکایت دولت و فرزاندگی	مارک فیشر	(چاپ چهارم)
آهنگ عشق (سنفونی باستورال)	آندره ژید	(چاپ اول)
حضور در هستی	کریشنا مورتی	(چاپ سوم)
وزیر اعظم	کاترین هرماری وی ای	(چاپ اول)
بصیرت	کریشنا مورتی	(چاپ اول)
بازتابهای نور	شاکتی گوبین	(چاپ دوم)
توهمانی که می اندیشی	جیمز آلن	(چاپ پنجم)
ستایش هیچ (تأملی در عشق و زندگی)	کریستیان بوبن	(چاپ اول)
عشق پاک دومینیک	اوژن فرومانتن	(چاپ اول)
کاخ اشکها	میشل دوگرس	(چاپ دوم)
باغهای روشنایی (سرگذشت مانی)	امین معلوف	(چاپ دوم)
آدمیت	لئوپولدسکالیا	(چاپ چهارم)
چهره دیگر	کریستیان بوبن	(چاپ اول)
روزهای افتخار	عبدالرضا هوشنگ مهدوی	(چاپ اول)
لشکرکشی نافرجام انگلیس به ایران در سال ۱۳۳۰		
شرح زندگی	کریشنا مورتی	(چاپ اول)
نگاه در سکوت	کریشنا مورتی	(چاپ دوم)
هفت قانون معنوی موفقیت	دیپاک چوپرا	(چاپ چهارم)
من در هر آنچه می بینم هستم	چارا کرتیس	(چاپ اول)
اکسیر	دیپاک چوپرا	(چاپ سوم)

خاطرات علی امینی	به کوشش حبیب لاجوردی	(چاپ اول)
کشف و شهود دهم	جیمز ردفیلد	(چاپ اول)
جامعه باز و دشمنان آن (جلد اول)	کارل پوپر	(چاپ اول)
هویت	میلان کوندرا	(چاپ دوم)
فرهنگ آلمانی دودن	پرویز همایون پور	(چاپ اول)

مجموعه بهداشت / پزشکی

شناخت و درمان طبیعی بیماریها	دکتر رابرت گیلر	دکتر بابک شهنازیان	(چاپ اول)
درمان کلنگر	دکتر لینچ	مهدی قراچه داغی	(چاپ اول)
پیروزی بر سرطان	دکتر گرگ آندرسن	مرتضی اسعدی	(چاپ اول)
خواب و بی خوابی	دکتر پیتر هاوری	مهدی قراچه داغی	(چاپ اول)
فشار خون و راههای مقابله با آن	هیأت مؤلفان	دکتر بابک شهنازیان	(چاپ اول)

منتشر می شود:

افسردهی و درمان آن	جان. اچ. گریست و...	مهدی قراچه داغی
فرهنگ رجال و مشاهیر ایران (۴ جلد)	دکتر باقر عاقلی	
مرآت المثنوی	به کوشش بهاء الدین خرمشاهی	
مثنوی معنوی (نسخه نیکلسون)	به کوشش حسن لامونی	
شرح مثنوی اکبرآبادی (۴ جلد)	به کوشش نجیب مایل هروی	
پرس و جوی همچنان باقی	کارل پوپر	سیامک عاقلی
(خویشتن نامه فکری کارل پوپر)		
ایران و مدرنیته	به کوشش رامین جهاننگلو	
داریوش کبیر	پیر بریان	میترا معصومی
ماکسیم گورکی	آرکادی واکس برگ	
(زندگینامه ماکسیم گورکی براساس اسناد خارج شده از طبقه بندی)		

مجموعه بهداشت / پزشکی

تصلب شرائین و راههای مقابله با آن	هیأت مؤلفان	دکتر بابک شهبازیان
۲۵۰ توصیه مهم پزشکی	هیأت مؤلفان	دکتر بابک شهبازیان
اضافه وزن و راههای مقابله با آن	دکتر دیپاک چوپرا	دکتر بابک شهبازیان
(براساس طب آیورودایی)		
تغذیه و مغز	هیأت مؤلفان	عباس سلامیان
خواص درمانی گیاهان دارویی	دکتر برنارد جنسن	

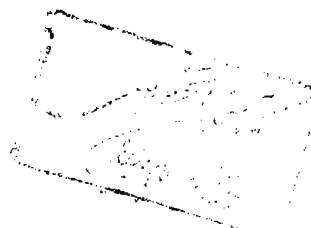


۲۷۰

N. Mayel-e-Heravi

SAYE BÉ SAYE

Essays on
Literature, mysticism, bibliography and culture



Goftar Publishing Corp.
Tehran, 1999